Yusdani • Edo Segara Gustanto • Januariansyah Arfaizar • Nur Triyono
Achmad Fausi • Doni Azhari • Rusdi Rizki Lubis • Muhammad Najid Aufar
Muh. Riezky Pradana Mukhtar • Hanif Beni Setiawan
M. Khusnul Khuluq • M. Uqbah Azis

SYARIAT ISLAM

Antara Utopisme dan Tuntutan Modernitas

Kata Pengantar:
Dr. H. Asmuni, M.A.
(Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam UII)

SYARIAT ISLAM

Antara Utopisme & Tuntutan Modernitas

SYARIAT ISLAM

Antara Utopisme & Tuntutan Modernitas

Penulis:

Yusdani | Edo Segara Gustanto | Januariansyah Arfaizar
Nur Triyono | Achmad Fausi | Doni Azhari | Rusdi Rizki Lubis
Muhammad Najid Aufar | Muh Riezky Pradana Mukhtar
Hanif Beni Setiawan | M. Khusnul Khuluq | M. Uqbah Aziz

SYARIAT ISLAM
Antara Utopisme & Tuntutan Modernitas

x + 256 halaman; 15,5 x 23 cm.
ISBN: 978-623-261-603-5

Cetakan I, Mei 2023

Penulis : Yusdani, Edo Segara Gustanto, Januariansyah Arfaizar, Nur Triyono, Achmad Fausi, Doni Azhari, Rusdi Rizki Lubis, Muhammad Najid Aufar, Muh Riezky Pradana Mukhtar, Hanif Beni Setiawan, M. Khusnul Khuluq, M. Uqbah Aziz
Editor : Januariansyah Arfaizar & Edo Segara Gustanto
Sampul : Turi Kastolani
Layout : Rian

Diterbitkan oleh:
Penerbit Samudra Biru (Anggota IKAPI)
Jln. Jomblangan Gg. Ontoseno B.22 RT 12/30
Banguntapan Bantul DI Yogyakarta
Email: admin@samudrabiru.co.id
Website: www.samudrabiru.co.id
WA/Call: 0812-2607-5872

KATA PENGANTAR
DEKAN FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيْمِ
أَلْحَمْدُللهِ الَّذِىْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّوْرِ. وَفَضَّلَ الْعِلْمَ عَلَى الْجَهْلِ وَفَقَّهَ مَنْ أَرَادَبِهِ خَيْرًا فِى دِيْنِ اللهِ فَأَصْبَحَ مِنَ الْعَالَمِيْنَ الْمُهْتَدِيْنَ. لَّلهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلىَ سَيِّدِنَا مُحَمَّدِ ألفَاتِحِ لمِاَ أُغْلِقَ وَالْخَاتِمِ لمِاَسَبَقَ نَاصِرِالْحَقِّ بِالْحَقِّ وَالْهَادِيْ إِلىَ صِرَاطِكَ الْمُسْتَقِيْمِ وَعَلَى اَلِهِ وَصَحْبِهِ حَقَّ قَدْرِهِ وَمِقْدَارِهِ الْعَظِيْمِ. أَماَّبَعْدُ.

Puji syukur kepada Allah penguasa semesta atas segala nikmat dan rahmat yang dianugerahkan pada kita semua, sehingga sudah sepatutnya kita untuk selalu bersyukur pada-Nya. Salawat dan salam kita haturkan pada baginda Nabi Muhammad Saw, semoga kelak kita sebagai umatnya mendapat syafaat darinya.

Buku yang ada di tangan pembaca ini merupakan sebuah karya yang membahas tema-tema kontemporer terkait dengan syariat Islam secara komperhensif, beberapa tema yang disesuaikan dengan perkembangan Isu-isu terkini. Buku ini disusun secara sistematis sehingga dapat dijadikan sebagai bahan referensi bagi civitas akademika dan masyarakat umum untuk mengembangkan pengetahuan, selain itu juga dapat dijadikan sebagai bahan pembelajaran pada berbagai mata kuliah yang ada di perguruan tinggi dalam bidang studi Islam.

Karya yang berjudul *Syariat Islam Antara Utopisme & Tuntutan Modernitas* ini merupakan sebuah ikhtiar dan usaha untuk menjelaskan bagaimana dinamika yang ada di

Indonesia saat ini, dengan berisi tiga bagian membahas tentang pertama *Fikih dan Rekayasa Sosial;* kedua *Hukum Keluarga, HAM dan Gender; dan* ketiga *Politik, Hukum dan Ekonomi Islam,* yang dibahas cukup lengkap dan sistematis.

Untuk itu, buku yang ditulis oleh mahasiswa Prodi Hukum Islam Program Doktor (PHIPD) Jurusan Studi Islam (JSI) Fakultas Ilmu Agama Islam (FIAI) Universitas Islam Indonesia (UII) ini perlu diapresiasi oleh masyarakat pembaca karena memberikan afirmasi positif dan membawa harapan segar untuk pengembangan kajian studi Islam masa kini.

Atas nama Dekan FIAI UII menyambut baik atas terbitnya buku ini, dengan terbitnya buku ini perlu diberikan apresiasi setingginya kepada penulis, penerbit, editor dan para pihak yang telah memberikan kontribusi positif dalam penerbitan buku ini. Semoga buku ini selain dapat menambah basis data tentang Studi Islam juga diharapkan akan disusul oleh karya-karya serupa. Semoga bermanfaat.

Yogyakarta, April 2023

Dr. Drs. Asmuni, M.A.

PRAKATA

Bismillahirrahmanirrahim

Alhamdulillah penulisan buku *Syariat Islam Antara Utopisme & Tuntutan Modernitas* ini dapat diselesaikan sesuai target. Dengan terbitnya buku ini, diharapkan bisa dijadikan sebuah basis data dan titik tolak dalam pengembangan studi keislaman di Indonesia. Buku ini dibagi dalam tiga bagian, pertama *Fikih dan Rekayasa Sosial;* kedua *Hukum Keluarga, HAM dan Gender; dan* dan ketiga *Politik, Hukum dan Ekonomi Islam.*

Pada bagian kesatu berisi *1. Hukum Islam dan Tantangan Kontemporer: Perspektif Fresh Ijtihad, 2. Syariat dan Rekayasa Sosial: Upaya Implementasi Hukum Islam di Aceh, 3. Fikih Klasik dan Tuntutan Modernitas Studi Atas Pemikiran Tokoh Satria Effendi, 4. Hukum Islam Indonesia dalam Peta Antro Sosio MB. Hooker.* Bagian kedua berisi *1. Hegemoni Tafsir, Eksploitasi Seksual, Dan Perlawanan Perempuan, 2. Agama Minoritas, Islam, Hukum Hak Asasi Manusia Internasional dan Hukum Islam di Indonesia, 3. Hukum Keluarga Islam di Indonesia: Implementasi Kompilasi Hukum Islam di Peradilan Agama, 4. Pergeseran Paradigma Hukum Hak Asasi Manusia (Membaca Diskursus HAM dalam Kasus Penistaan Agama Ahok)* Bagian ketiga berisi *1. Dinamika Upaya Konstitusionalisasi Syariah di Indonesia, 2. Kontestasi Sipil dan Negara dalam Sejarah Filantropi Islam di Indonesia, 3. Relasi Islam, Politik dan Negara Sekular: Membaca Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im, 4. Zakat Perusahaan dan Penerapan Zakat Bank Syariah.*

Dalam perencanaan, pelaksanaan dan penyelesaian buku ini, penulis harus mengucapkan terima kasih yang

setulus-tulusnya kepada semua pihak yang telah memberikan dorongan dan bantuan baik materiil maupun moril sehingga buku ini dapat hadir di tangan para pembaca yang mulia.

Terkhusus penulis sampaikan terimakasih kepada Bapak Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia yang telah bersedia memberikan kata pengantar buku ini, kemudian terimakasih juga penulis sampaikan ke pada Prodi Hukum Islam Program Doktor Jurusan Studi Islam Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia bekerjasama dengan Penerbit Samudra Biru yang telah memfasilitasi agar terbitnya buku ini.

Selanjutnya ucapan terimakasih perlu penulis sampaikan kepada editor yang telah membantu menyempurnakan dan menyeragamkan format tulisan buku ini. Dengan terbitnya buku ini diharapkan dapat dijadikan bahan bacaan dan referensi bagi semua pihak. Segala saran dan kritik untuk pengembangan buku ini sangat dinanti oleh penulis, demi kesempurnaan buku ini. Akhirnya, segala kesalahan dan kekurangan sekecil apapun dalam penulisan buku ini sepenuhnya menjadi tanggungjawab tim penulis.

Yogyakarta, April 2023

Penulis

DAFTAR ISI

Samudra Biru

BAGIAN I
FIKIH DAN REKAYASA SOSIAL

HUKUM ISLAM DAN TANTANGAN KONTEMPORER: PERSPEKTIF FRESH IJTIHAD

Oleh: Yusdani

PENDAHULUAN

Dalam upaya merumuskan pemikiran alternatif dan solusi atas berbagai persoalan kemanusiaan dewasa ini, muncul berbagai varian pemikiran umat Islam, seperti pemikiran moderat, tradisional, liberal, dan sebagainya. Dari sekian banyak aliran pemikiran tersebut, salah satunya adalah pemikiran Islam progresif.[1]Berbagai mazhab pemikiran telah muncul untuk menafsirkan kembali Islam guna menjawab dan melayani penyembuhan dan kondisi serta tuntutan masyarakat kontemporer saat ini. [2] Islam progresif merupakan istilah yang relatif baru dalam kajian Islam

---

[1] Setidaknya ada enam varian pemikir muslim: 1. The Legalist-traditionalist; 2. Kaum Puritan Teologis; 3. Kaum Islamis Politik; 4. Ekstremis Islam; 5 . Muslim Sekuler; dan 6. Kaum Ijtihadis Progresif, Abdullah Saeed, *Islamic Thought An Introduction*, (London dan New York: Routledge, 2006), hlm. 142-150. Kategorisasi lainnya adalah: 1." Tradisionalisme Skolastik," 2."Salafi Literalism,"3."Salafi Reformism," 4.Political Literalist Salafism," 5."Liberal or Rational Reformism," 6."Sufism". Tariq Ramadan, Muslim Barat dan Masa Depan Islam, (New York: Oxford University Press, 2004), hlm. 24-28.

[2] M. Amin Abdullah, Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer, (Yogyakarta: IB Pustaka PT Litera Cahaya Bangsa, 2021), hlm. 311-314.

kontemporer yang dilakukan oleh para akademisi. Istilah ini digunakan untuk melabeli pemikiran dan gerakan umat Islam yang lebih serius memperjuangkan penegakan nilai-nilai kemanusiaan di tingkat global, seperti pembangunan masyarakat madani, keadilan, kesetaraan, demokrasi, keberpihakan pada komunitas minoritas, masyarakat yang terpinggirkan dan multikultural atau pluralisme. Di satu sisi pikiran dan gerakan ini[3] sebagai ungkapan kritik dan rasa ketidakpuasan terhadap gerakan pemikiran Islam Liberal yang lebih berorientasi pada kritik internal yang tajam terhadap perilaku dan pemikiran umat Islam yang kurang mendapat perhatian dari dinamika nilai-nilai kemanusiaan global. Selain itu, aliran dan gerakan pemikiran ini juga merupakan kritik konstruktif terhadap modernisme, dengan segala turunannya yang belum mendapat perhatian yang sama dari aliran Islam Liberal.[4]

Realitas di atas memberikan inspirasi munculnya varian-varian Islam Progresif, memberikan perhatian yang adil antara sikap kritis terhadap sisi dalam dan juga sikap kritis terhadap sisi eksternal. Seimbang dan adil terhadap warisan tradisi pemikiran Islam yang kurang memperhatikan nilai-nilai kemanusiaan dan sekaligus menyampaikan kritik konstruktif terhadap pemikiran Islam Liberal yang dapat dianggap kurang kritis terhadap

---

[3] Syamsuddin, Sahiron, "Islam Progresif dan Upaya Membumikannya di Indonesia"dikutip darihttp://nahdliyinbelanda .wordpress.com/2007/09/29/islam-progresif-dan-Efforts-Embracing it-di- Indonesia/ diakses 7 Juli 2015.

[4] Omid Safi, "Apa itu Islam Progresif?, di dalam www.muslimwakeup.com/main/archieves/2005/04/what_is_progres_ 1.phpdiakses 7 Juli 2014, Farish A. Noor, Islam Progresif: Peluang, Tantangan dan Masa Depannya di Asia Tenggara. trans. Moch. Nur Ichwan dan Imron Rosyadi (Yogyakarta: SAMHA, 2006), hlm. 23.

modernitas yang nilai-nilainya bertentangan dengan keadilan dan nilai-nilai kemanusiaan. Dari perspektif ini dengan kritik internal dan eksternal, ide-ide yang ditawarkan oleh Islam Progresif berorientasi pada kemajuan Islam. Atas dasar inilah varian Islam ini disebut istilah progresif[5] dan kontribusinya dalam konteks kehidupan umat Islam dan manusia saat ini.

FRESH IJTIHAD

Ciri-ciri yang menonjol dari kaum muslimin progresif dalam mengembangkan pemikiran keagamaannya adalah:

1. Beberapa bidang Islam tradisional memerlukan reformasi substansial untuk memenuhi dan mendukung kebutuhan masyarakat Muslim saat ini.
2. Perlunya ijtihad segar[6] sebagai metodologi pemikiran baru untuk menjawab permasalahan manusia kontemporer.
3. Warisan keilmuan Islam tradisional perlu dikembangkan secara kreatif dan terintegrasi dengan pemikiran keilmuan Barat modern.
4. Dinamika dan perubahan sosial, baik intelektual, moral, hukum, ekonomi maupun teknologi, dapat tercermin dalam Islam.
5. Dalam pendekatannya terhadap studi pemikiran, ia tidak terikat pada dogmatisme atau aliran dan teologi tertentu.
6. Sangat memperhatikan etika kemanusiaan universal, misalnya masyarakat sipil, keadilan, kesetaraan, demokrasi,

---

[5] *Ibid*, hlm. 150-151.

[6] M. Amin Abdullah, Fresh Ijtihad Manhaj Pemikiran Keislaman Muhammadiyah di Era Disrupsi, (Yogyakarta: Suara Muhammdiyah, 2019), hlm. 200-202.

keberpihakan pada komunitas minoritas, komunitas terpinggirkan dan multikultural atau pluralistik.[7]

Selanjutnya, dapat diuraikan sepuluh kriteria lagi teknis-operasional yang membedakan muslim progresif dengan yang lain, yang ditawarkan oleh pemikiran muslim progresif: 1. Perlunya menafsirkan atau menerapkan kembali Islam dengan mengacu pada nilai-nilai substansial Islam; 2. Keadilan gender adalah bagian penting dari Islam; 3. Setiap agama secara substantif sama, etis dan konstitusional harus dilindungi; 4. Kesetaraan harkat dan martabat semua manusia; 5. Keindahan merupakan nilai yang terkandung dalam peradaban Islam; 6. Menjunjung tinggi nilai dan hak kebebasan dalam hak asasi manusia; 7. Kasihanilah semua ciptaan Tuhan; 8. Itu hak-hak "orang lain" ada dan perlu dihormati; 9. Sikap penyelesaian masalah masyarakat secara moderat dan anti kekerasan; 10. Antusiasme yang tinggi terhadap isu-isu terkait peran agama di tingkat publik.[8]

Ada tiga nilai fundamental dalam Islam, keindahan, kebaikan dan keadilan. Nilai-nilai tersebut merupakan nilai universal dan menjadi landasan utama dalam seluruh aspek Islam. Atas dasar itu, segala ketentuan hukum Islam, baik zaman klasik maupun abad pertengahan yang tidak sesuai dengan nilai-nilai fundamental tersebut, perlu diselaraskan dengan nilai-nilai universal yang dimaksud dengan menggunakan kerangka pendekatan ijtihad progresif. Dengan metodologi seperti ini, Islam sebagai ajaran Tuhan dapat

---

[7] I DSS, "Islam Progresif," hlm. 5; Bandingkan dengan Omid Safi, Muslim Progresif, hlm. 9-15; lihat juga Omid Safi, "Apa itu Islam Progresif," di The International Institute for Study of Islam*Surat Berita di Dunia Modern (ISIM), No.*13 Desember 2003, hlm. 10.

[8] Omid Safi, Muslim Progresif, hlm. 16.

mendukung isu-isu kemanusiaan kontemporer di tingkat lokal, nasional, dan internasional. Dalam bahasa Omid Safi, apa yang Muslim progresif lakukan adalah "tidak begitu banyak pemutusan epistemologis dari apa yang telah datang sebelumnya sebagai penyempurnaan, pemolesan, perawatan, pengeditan, penekanan ulang ini dan koreksi itu.[9] Berdasarkan uraian di atas, jelaslah bahwa ijtihadisme progresif atau fresh ijtihad merupakan kerangka pemikiran Islam progresif. Kerangka pemikiran ini tidak berarti bahwa Islam baru hanya sekedar menafsirkan ulang Islam sebagai landasan etis untuk menjawab dan menjawab kompleksitas persoalan hidup manusia kontemporer.

Penerapan fresh ijtihad sebagai metodologi ijtihad Islam yang progresif dapat dipetakan dan diposisikan sebagai alternatif metodologi dari model ijtihad berikut ini:

Pertama, adalah ijtihad yang menitikberatkan pada teks (nas–dalil). Ijtihad seperti ini disebut metode bayani atau ijtihad berbasis teks. Metode ijtihad ini merupakan metode yang biasa dan umum digunakan oleh para ulama klasik dan menengah. Metode ini disebut juga sebagai metode yang bertumpu pada kekuatan penuh teks (*textual oriented approach*) baik yang bersumber dari Al-Qur'an, hadits, ijma maupun qiyas); (Kedua, metode ijtihad dengan memilih nash, dalil atau pandangan ulama terdahulu yang dapat membenarkan kecenderungan pandangan mereka. Ijtihad seperti ini biasa disebut dengan ijtihad eklektik (*eclectic ijtihad* ; Ketiga, merupakan metode atau model ijtihad yang menggabungkan teks dan konteks Ijtihad seperti ini disebut ijtihad berbasis kontekstual atau ijtihad berbasis

---

[9] Abdullah Saeed, Pemikiran Islam, hlm. 55.

maqasid al-syari'ah. Ijtihad ketiga ini mengintegrasikan dunia teks dan konteks masalah yang dihadapi,[10].

Berdasarkan pemaparan ketiga model dan metodologi ijtihad tersebut, klasifikasi akhir ijtihad menjadi perhatian Islam Progresif dan inilah yang disebut dengan ijtihad segar. Perbedaan mendasar dengan metodologi ijtihad pada umumnya adalah bahwa metode ijtihad klasik dan menengah dalam penyelesaian masalah hukum biasanya berangkat dari teks Al-Qur'an, hadis, ijma dan qiyas serta mengaitkannya dengan konteks sejarahnya. Sedangkan fresh ijtihad dalam melakukan ijtihad mencoba melangkah lebih jauh yaitu menghubungkannya dengan konteks kekinian agar tetap responsif dan *up to date*.[11]

Secara operasional dan lebih detail dapat dijelaskan terkait fresh ijtihad dalam menafsirkan kembali ayat-ayat al-Qur'an dengan fokus dan lebih menekankan pada konteks dan dinamika sejarah, beberapa persoalan yang tidak tercakup oleh nash-nash suci pada saat nash-nash diturunkan, setiap pemahaman dan penafsiran teks suci perlu dilandasi prinsip-prinsip kasih sayang, keadilan dan kejujuran, ada tataran norma dalam kitab suci Al-Qur'an, boleh digeneralisasikan pada konkritisasi atau sebaliknya, kebutuhan harus dilakukan dengan sangat hati-hati ketika menggunakan teks atau proposisi untuk dilihat. Otentisitas,

---

[10] Abdul Hamid A. Sulaiman, *Towards ad Islamic Theory of International Relations: New Direction for Methodology and Thought*, (Herdon, Virginia: IIT, 1993), hlm. 87-94.

[11] *Ibid*, seperti Aminah Wadud, Tariq Ramadan, Muqtader Khan, Bassam Tibi, Farid Esack, Ebrahim Moosa, Fazlur Rahman, Khaled Abou el Fadl, dan lain sebagainya. M. Amin Abdullah, Fresh Ijtihad Manhaj Pemikiran Keislaman Muhammadiyah di Era Disrupsi, (Yogyakarta: Suara Muhammdiyah, 2019), hlm. 200-201.

dan kebutuhan untuk fokus dan memperhatikan kebutuhan umat Islam di era kontemporer.

Penerapan pemikiran di atas masih bermasalah karena masih kuatnya anggapan bahwa hanya ada satu Islam yang harus diterima sebagai kebenaran tunggal. Klaim kebenaran tunggal ini masih dominan di kalangan umat Islam. Sehingga kendala yang menjadi kendala adalah dari internal umat Islam yaitu hilangnya kebebasan dan tidak adanya demokrasi yang kokoh. Untuk lebih jelasnya dalam kaitan ini, hambatan-hambatan dalam mempromosikan pemikiran ini dapat dikemukakan:

Pertama, diwakili oleh kelompok Muslim konservatif yang menyebarkan idenya dengan menggunakan semua - di rumah; *Kedua*, ditunjukkan oleh karya para intelektual Muslim yang mengaku peduli dengan masa depan Islam tetapi yang mereka lakukan adalah membungkus ide-ide lama dengan pakaian baru; *Ketiga,* adalah perilaku atau tindakan represif negara-bangsa, dan keempat adalah yang ditunjukkan oleh sistem kekuatan global yang tidak memberikan peluang perbedaan pendapat dalam membahas masalah sosial ekonomi.[12]

Terlepas dari berbagai kendala dan hambatan tersebut, pemikiran-pemikiran Islam di atas tetap menciptakan keseimbangan pemikiran Islam. Padahal, gagasan bahwa Islam tidak sekedar bersinggungan dengan nilai-nilai universal seperti keadilan dan kebebasan menjadi wacana kontemporer yang ditonjolkan, tetapi masuk dalam wilayah hukum Islam. Munculnya istilah fresh ijtihad yang perlu dilakukan reinterpretasi terhadap nash dan kerangka

---

[12] IDSS, "Islam Progresif", hlm. 5.

penetapan hukum terhadap metode penetapan hukum sehingga sifat keluwesan dan elastisitas hukum Islam yang dianut oleh para mujtahid masa lalu tidak hanya terekam dan tertulis dalam kitab–kitab kuning tetapi menjadi kenyataan sehari-hari.

Salah satu juru bicara terkemuka dalam konteks Islam Progresif adalah Abdullah Saeed. Tokoh ini adalah seorang sarjana dengan latar belakang pendidikan bahasa dan sastra Arab yang sangat baik serta studi Timur Tengah. Perpaduan lembaga pendidikan yang diikutinya, yaitu pendidikan di Arab Saudi dan Australia membuatnya berkompeten menilai dua dunia, Barat dan Timur, secara objektif. Tokoh ini sangat peduli dengan dunia Islam kontemporer. Menurutnya ada semangat bagaimana cara mengajar - Ajaran Islam harus sesuai dengan segala situasi dan kondisi.[13] *Spirit to click* – aktifkan kembali dimensi Islam yang progresif dalam kurun waktu yang cukup lama mati suri ditindas oleh dominasi teks.[14] Cara berpikir ini

---

[13] Seminar Hak Sipil dan Politik *(Kebebasan Dasar)*,MIEHRI, Hotel Hilton Malaysia, 16 Mei 2006, hlm. 74.

[14] Riwayat pendidikan Abdullah Saeed adalah sebagai berikut: Studi bahasa Arab, Institut Bahasa Arab, Arab Saudi, 1977–79, Sertifikat Sekolah Menengah, Institut Menengah, Arab Saudi, 1979-82, Sarjana Seni, Sastra Arab dan Studi Islam, Universitas Islam, Arab Saudi, 1982-86, Master of Arts Preliminary, Middle Eastern Studies, University of Melbourne, Australia, Master of Arts, Applied Linguistics,University of Melbourne, Australia (1992-94), Doctor of Philosophy, Islamic Studies, University of Melbourne, Australia (1988-92). Jabatannya saat ini adalah Direktur di Institut Asia, Universitas Melbourne, Direktur Pusat Studi Islam Kontemporer, Universitas Melbourne, Sultan Oman Profesor Kajian Arab dan Islam, Universitas Melbourne, Ajun Profesor di Fakultas Hukum , Universitas Melbourne. Karya-karyanya antara lain Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach, (London: Routledge, 2006); 'Muslim di Barat dan Sikap Mereka untuk Berpartisipasi Penuh dalam Masyarakat Barat:

digunakan oleh kaum muslimin progresif. Inilah yang disebutnya ijtihad progresif atau ijtihad segar.[15]

Diakui untuk mensosialisasikan fresh ijtihad masih menemui banyak kendala. Kendala terbesar adalah kendala internal, seperti kurangnya persiapan umat Islam sendiri untuk perbedaan pendapat yang disertai kesenangan pada budaya takfir yang berpangkal pada kebenaran klaim. Tidak sedikit cendekiawan muslim yang memandang sinis atau bahkan dianggap sebagai penyimpangan dari Islam yang asli.

Sebagaimana telah dikemukakan bahwa varian pemikiran Islam di atas merupakan kelanjutan dari aliran modernis, yang berkembang menjadi neo-modernis dan kemudian menjadi progresif. Sebagai *trend*, umat Islam ini mengakomodir semua kelompok dan masyarakat yang memiliki anggapan berpihak pada nilai-nilai universal Islam sehingga mampu menjawab kebutuhan masyarakat modern. Berkaitan dengan hal tersebut, disebutkan beberapa isu penting yang ingin dijawab oleh kelompok pemikir muslim ini, antara lain ketidaksetaraan gender, diskriminasi terhadap kelompok minoritas, baik minoritas agama

---

Beberapa Refleksi' dalam Geoffrey Levey (ed.). Agama dan Kewarganegaraan Multikultural. (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); 'Muslim di Barat Memilih Antara Isolasionisme dan Partisipasi' dalam Sang Seng vol 16. (Seoul: Pusat Pendidikan dan Pemahaman Internasional Asia-Pasifik/ UNESCO, 2006). 'Jihad dan Kekerasan: Mengubah Pemahaman tentang Jihad di Kalangan Muslim' dalam Tony Coady dan Michael O'Keefe (eds). Terorisme dan Kekerasan, (Melbourne: Melbourne University Press, 2002); dan penelitiannya yang berjudul Reconfiguration of Islam among Muslims in Australia (2004-2006).

[15]M. Amin Abdullah, Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer, (Yogyakarta: IB Pustaka PT Litera Cahaya Bangsa, 2021), hlm. 313-314.

maupun etnis,[16]pelanggaran hak asasi manusia, kurangnya kebebasan berbicara, keyakinan dan praktik agama sendiri, distribusi kekayaan yang tidak merata, dan pemerintahan otoriter.[17] Sehubungan dengan penafsiran dan pemikiran Islam ini, dikemukakan bahwa "walaupun Islam tidak

---

[16]NJ Coulson yang menyatakan bahwa apa yang disebut ijtihad modern pun masih tertatih-tatih dalam menyentuh permasalahan yang ada karena belum disusunnya pendekatan yang sistematis. Lihat NJ Coulson, A History of Islamic Law (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), hlm. 75, 80-81, 152-154 dan 220-223; lihat juga Majid Khadduri, "Dari Agama ke Hukum Nasional," dalam J. Thompson dan R. Reischauer (Eds), Modernisasi Dunia Arab (New York: Van Nostrand, 1966), hlm. 41.

[17] Jasser Auda, Maqasid al-Syariah sebagai Filsafat Islam*Hukum: Suatu Pendekatan Sistem,*(London, IIIT, 2008), hlm. 177-179. Syekh Abdullah ibn Syekh al-Mahfuz bin Bayyah, Sina'at al-Fatawa wa Fiqh al-Aqalliyah (Beirut: Dar al-Minhaj, 2007). hlm. 6-8, 162, 163 dst. Pemikiran serupa dapat dibaca oleh Iqbal, yang pembaruan pemikirannya dapat ditemukan dalam magnum opus-nya, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, (Lahore: Ashraf Press, 1971). Konsep pembaharuan ushul yang sangat khas dengan teori teks model barunya dapat dibaca dalam karyanya yang diterjemahkan oleh muridnya, Abdullahi Ahmed an-Na'im ke dalam bahasa Inggris dengan judul: The Second Message of Islam, (Syracuse : Syracuse University Press, 1987). Gagasan pembaharuan usulnya yang pada dasarnya merupakan pengembangan lebih lanjut dari gagasan gurunya, Mahmud Muhammad Taha, dituangkan dalam karyanya yang terkenal berjudul Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Hak Asasi Manusia, dan Hukum Internasional, (Syracus: Syracus University Press, 1990). Muhammad Said Asmawi, Usul al-Shari'ah, (Beirut: Dar Iqra', 1983). Fazlur Rahman, "Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on Public International on Islamic Law" dalam New York University Journal of International Law and Politics 12 (1979): 219-24. Teori Rahman yang kemudian terkenal dalam regulasi pemikiran Islam adalah "double movement" atau gerakan ganda yang selalu mengaitkan cita-cita moral al-Qur'an dan hukum-hukum yang spesifik dalam masyarakat dalam satu gerakan dialektika yang utuh. Muhammad Syahrur, Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah (Damaskus: al-Ahab li ath-Thiba'ah li an-Nasyr wa at-Tauzi, 1992). Syahrur mempopulerkan "teori hudud"

memiliki ulama atau struktur gereja yang terpusat, pendirian agama Islam memberikan pengaruh yang cukup besar dalam hal bagaimana umat Islam memandang dan menjalankan agama mereka. Jika mereka bertentangan dengan Islam progresif, konstituen mereka juga akan menolaknya".[18]

TANTANGAN KONTEMPORER

Berdasarkan pemaparan kerangka metodologi, persoalan dan tantangan Islam di atas, dapat dipahami bahwa stagnasi pemikiran Islam di berbagai bidang memasuki era kontemporer disebabkan oleh faktor kurang relevannya perangkat metodologi dan teori yang dikembangkan umat Islam dalam menanggapi terhadap isu-isu kemanusiaan kontemporer. [19] Dalam dinamika historisnya, metodologi kajian Islam selama ini lebih berorientasi pada pendekatan teologis-deduktif normatif, paradigma bayani literalistik yang sangat dominan dalam orientasi teks dan sekaligus cenderung kurang memperhatikan etika-substantif dari teks itu sendiri.[20]

Lebih jauh lagi, dapat dikatakan bahwa karena kurangnya relevansi perangkat teoritis keilmuan Islam

---

[18] Omid Safi, Muslim Progresif, hlm. 2-3.

[19] IDSS, "Islam Progresif", hlm. 14.M. Amin Abdullah, Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer, (Yogyakarta: IB Pustaka PT Litera Cahaya Bangsa, 2021), hlm. 311-313.

[20] Abdullahi Ahmed al-Na'im dalam bukunya *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* setidaknya menyebutkan kesulitan dalam memadukan pola pikir fikih klasik dan fikih kontemporer dalam beberapa hal, termasuk yang berkaitan dengan hukum. Publik, Konstitusionalisme Modern, Hukum Pidana, Hukum Internasional Modern dan Hak Asasi Manusia.

untuk merespon dan memecahkan masalah kemanusiaan kontemporer hari ini, Islam tidak mampu memberikan solusi alternatif untuk masalah kontemporer hari ini. Secara historis, dapat juga dikatakan bahwa paradigma bayani atau literalistik berlangsung cukup lama, yaitu dari abad ke-2 hingga ke-7 Hijrah. Baru mengalami semacam revisi di tangan al-Syatibi pada abad ke-8 Hijrah dengan menawarkan teori maqasid syariah yang mengacu pada tujuan penetapan suatu keputusan hukum. Kemudian enam abad setelah al-Syatibi, teori maqasid ini direvitalisasi oleh para ahli hukum Islam modern.[21]

Karena hanya merevitalisasi teori maqasid al-Syatibi, kelompok pemikir di atas adalah penganut pemikiran utilitarian.[22]Sementara itu, persoalan mendasar bagaimana teks suci dipahami dan diterapkan dalam dinamika dan tuntutan umat manusia kontemporer, tentunya situasi dan

---

[21]BerdasarkanDalam kerangka analisis al-Jabiry, model berpikir yang menitikberatkan pada kajian teks dan bahasa secara umum dikategorikan sebagai gaya berpikir yang menggunakan Epistemologi Bayani, yang jelas berbeda dengan model berpikir dan ijtihad Burhani dan khususnya Irfani. Selanjutnya, M. Amin Abdullah, "Al-Ta'wil al-'Ilmi:Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," Al-Jami'ah, vol. 39, 2. 2001, hlm. 359-391.

[22] Muhammad 'Imarah , (ed). al-'Amal al-Kamilah li al-Imam Muhammad 'Abduh, 6 jilid, (Beirut: Al-Mu'assasah al-'Arabiyah li ad-Dirasah wa an-Nasyr, 1972), hlm. 4. Muhammad Abduh, Yusr al-Islam wa Usul at-Tasri' al-Am, (Kairo: Mathba'ah Nahdlah Mishr, 1956). Masadir at-Tasyri' fi ma la Nashsha fih, (Kairo: Dar al-Kitab al-Arabi, 1955). *Maqasid as-Shari'ah al-Islamiyyah wa Makarimuha*, (Casablanca: Maktabah al-Wahdah al-'Arabiyah, 1963). *Tajdid Usul al-Fiqh*, (Beirut dan Khortoum: Dar al-Fikr, 1980). Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Afif Muhammad dengan judul *Pembaharuan Ushul Fiqh*. Lihat Hasan Turabi, *Pembaharuan Ushul Fiqh*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1986). *Tajdid al-Fikr al-Islami*, (Rabat: Dar al-Qarafi li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1993).

kondisi yang jauh berubah, tetap menjadi agenda strategis dan cukup menantang bagi Islam saat ini.[23] Oleh para pemikir kontemporer, perangkat teoretis maqasid tersebut di atas dianggap sudah tidak memadai lagi untuk dikembangkan dan diterapkan di era sekarang. Tampaknya tawaran perangkat teori maqasid oleh para pemikir Islam kontemporer seperti al-Jabiri, Rahman, Syahrur dan lainnya lebih prospektif.

Kelompok pemikir ini, untuk membangun perangkat teoretis, menawarkan kerangka metodologis yang selain menghubungkan dunia tekstual dengan konteks dan realitas serta tuntutan manusia kontemporer melampaui makna eksplisit teks untuk lebih berorientasi pada eksplorasi tujuan. teks ingin diwujudkan. Namun, tawaran perangkat teoretis dan kerangka metodologis ini masih menimbulkan kontroversi dan perdebatan, bahkan tuduhan negatif dan mencurigakan. Ini semua muncul karena tawaran perangkat teoretis dan kerangka metodologis bertabrakan dengan perangkat teoretis era klasik dan pertengahan. Padahal dinamika dan perkembangan ilmu pengetahuan tidak harus dan selalu berpijak pada teori-teori yang telah mapan sebelumnya.[24]

---

[23] Hallaq menyebutnya utilitarianisme agama (religious utilitarianism). Wael B. Hallaq, A. *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar Ushul Fiqh Sunni*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

[24] Mohammad Iqbal, Rekonstruksi Pemikiran Keagamaan dalam Islam, (Lahore: Ashraf Press, 1971). Mahmud Mohammad Taha, The Second Message of Islam, transliterasi: Abdullahi Ahmed an-Na'im (Syracuse: Syracuse University Press, 1987). Abdullahi Ahmed an-Naim, Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law, Syracus: Syracus University Press, 1990. Muhammad Said Asymawi, Ushul ash-Syari'ah (Beirut: Dar Iqra', 1983). Fazlur Rahman, “Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law:

Upaya-upaya tersebut di atas merupakan upaya menghadirkan pemikiran sekaligus gerakan metodologi fresh ijtihadyang bertujuan untuk dijadikan referensi alternatif bagi terwujudnya kesejahteraan bagi seluruh umat manusia di alam semesta. Dengan begitu, munculnya fresh ijtihad merupakan formulasi baru dan alternatif yang sesuai dengan dinamika dan tuntutan serta tanggap terhadap tantangan di tingkat lokal, nasional, dan global dewasa ini.[25] Atas dasar itu dapat dikatakan bahwa nalar pembentukan fresh ijtihaddapat mengarah pada Islam sebagai agama yang kompatibel dan dapat mendukung tiga tingkatan permasalahan tersebut di atas.

Berangkat dari uraian tersebut, Islam dengan nilai-nilainya yang khas dapat menghargai pluralisme, kebangsaan, kesetaraan sebagai nilai-nilai bersama yang berpijak kuat pada tafsir al-Qur’an, hadits, maqasid syariah dan konsensus publik. Tawaran pemikiran ini berbeda dengan pemikiran klasik dan abad pertengahan, karena

---

Sheikh Yamani on Public International on Islamic Law," New York University Journal of International Law and Politics 12 (1979): 219-24. Teori Rahman yang kemudian terkenal dalam regulasi pemikiran Islam adalah "gerakan ganda" atau gerakan ganda yang selalu menghubungkan antara cita-cita moral al-Qur'an dan hukum-khusus dalam masyarakat dalam satu gerakan dialektika yang utuh. Muhammad Syahrur, Al-Kitab wa al-Qur'an dan Qira'ah Mu'asirah (Damaskus: al-Ahab li ath-Thiba'ah li an-Nasyr wa at-Tauzi, 1992). Syahrur mempopulerkan "teori hudud atau teori Batasan" yang ia ambil inspirasinya dari ilmu alam dalam memahami perintah-perintah Tuhan dalam kitab suci. Hallaq, Sebuah Sejarah..., hlm. 214. yang ia mengambil inspirasi dari ilmu alam dalam memahami perintah Allah dalam kitab suci. Hallaq, Sebuah Sejarah...,hlm. 214. yang ia mengambil inspirasi dari ilmu alam dalam memahami perintah Allah dalam kitab suci. Hallaq, Sebuah Sejarah..., hlm.214.

[25] Hamim Ilyas, Fikih Akbar *Prinsip-Prinsip Teologis Islam Rahmatan Lil 'Alamin*, (Tangerang: Alvabet,2018), hlm. 29.

menggunakan nalar paham Islam yang menghubungkan penafsiran teks al-Qur'an dan al-Hadits dengan perspektif demokrasi, pluralisme, hak asasi manusia dan dibahas sesuai dengan kaidah sistem hukum yang berlaku dalam konteks dunia. muslim kontemporer. Selain itu, tawaran pemikiran di atas kontroversial, dan mungkin ditolak oleh kelompok pendukung formalisasi Islam.

Namun, sikap dan penolakan terhadap perangkat teori dan kerangka metodologi fresh ijtihad di atas oleh kelompok pendukung formalisasi Islam di Indonesia disebabkan oleh ketidaksiapan kelompok tersebut dalam menerima perspektif baru dalam kehidupan kontemporer seperti demokrasi, pluralisme, hak asasi manusia,[26] sebagai etika global kehidupan masyarakat kontemporer yang tidak dapat dihindari bahkan perlu memberikan kontribusi. Sementara di sisi lain, beberapa gagasan yang ditawarkan pada prinsipnya berbeda dengan pemahaman umum ajaran Islam yang dianut masyarakat.

PELAKSANAAN FRESH IJTIHAD

Sebagai implementasi fresh ijtihaddi Indonesia, salah satu topik yang dibahas para cendekiawan muslim kontemporer adalah relasi Islam dan konsep kewarganegaraan. Hubungan antara Islam dan integrasi kewarganegaraan menjadi perbincangan hangat dalam wacana Islam akhir-akhir ini. Persoalan sentralnya adalah bagaimana merumuskan dan mentransformasikan ajaran Islam, sehingga umat Islam mampu hadir dalam realitas sosial budaya di mana pun berada, berbaur dengan warga

---

[26] Thomas S. Khun, The Structure of Scientific Revolutions, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), hlm. 121.

negara lain yang berbeda agama, ras, dan etnis, tanpa harus kehilangan identitasnya sebagai Muslim.[27]

Pemikiran di atas dapat dikatakan sebagai upaya untuk memikirkan kembali persoalan kewarganegaraan.[28] Dalam konteks sosial politik di Indonesia, gagasan dan konsep kewarganegaraan multikultural.[29] Proposal ini memerlukan pendalaman lebih lanjut dengan asumsi bahwa realitas keragaman budaya, agama, suku, ras, gender, dan sosial ideologi tidak dianggap sebagai hambatan, melainkan dikelola dengan baik sebagai modal sosial bagi terwujudnya demokrasi dan penguatan partisipasi publik. masyarakat sipil secara harmonis dan damai. Dengan konsep kewarganegaraan multikultural di atas, masyarakat sipil di sisi lain dapat mendorong negara untuk bertindak adil dalam memberikan perlindungan keamanan dan pelayanan publik kepada seluruh komponen bangsa tanpa memandang latar belakang sosialnya.[30]

---

[27] Suparman Marzuki, Tragedi Politik Hukum HAM, (Yogyakarta: PUSHAM UII dan Pustaka Pelajar, 2011), hlm. 432.

[28] Muhammad Adib,"Tariq Ramadan: Muslim, Identitas, dan Integrasi Kewarganegaraan", dalam Mirza Tirta Kusuma (redaksi). Ketika Mekkah Menjadi Las Vegas Politik, dan Agama (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2014), hlm.282.

[29] Abdullah Saeed, Islamic Thought: An Introduction, edisi I (New York: Routledge, 2006), hlm. 153, dan Muhammad Adib, "Tariq Ramadan…hlm. 299.

[30] Robert W. Hefner, "Pengantar: Multikulturalisme dan Kewarganegaraan di Malaysia, Singapura, dan Indonesia", dalam Robert W. Hefner (ed.), Politik Multikulturalisme: Pluralisme dan Kewarganegaraan di Malaysia, Singapura, dan Indonesia, (Honolulu : University of Hawaii Press, 2001), hlm. 3 dan 47 dan Muhammad Adib, "Tariq Ramadan…hlm. 299-300. Yusdani, Islam dan Negara Sejahtera Studi Kontestasi Pemikiran Muslim di Indonesia Era Reformasi, (Yogyakarta: Diandra Kreatif, 2021), hlm. 341-342.

Dalam konteks multikulturalisme ini, umat Islam di Indonesia sebagai mayoritas perlu menghadirkan visi baru tentang keberagaman untuk kebaikan/kemaslahatan semua pihak (*Rahmatan lil-'Alamin*).[31] Namun sebagaimana dijelaskan, visi keagamaan seperti itu hanya dapat diwujudkan jika Islam dipahami melalui perspektif nilai-nilai fundamental sebagaimana yang ditawarkan oleh Islam Progresif, yaitu nilai-nilai yang dapat berlaku bagi semua suku, bangsa, ras, kulit dan agama, tanpa syarat apapun.[32]

Untuk mencapai konsep kewarganegaraan multi kultural, pertanyaannya adalah bagaimana peran cendekiawan, cendekiawan dan cendekiawan Muslim Indonesia dalam mengawal konstitusi dan demokrasi di negara-bangsa Indonesia modern? Dalam kaitan ini konsep *al-hanifiyyah al-samhah*,[33] pluralitas dan inklusivitas[34] menjadi relevan untuk dijelaskan kembali.

Pengungkapan pemikiran Islam dengan idiom toleransi, kelapangan, keterbukaan, keterbukaan, pluralitas dan inklusivitas dalam masyarakat yang pada umumnya

---

[31]Hamim Ilyas, *Fikih Akbar Prinsip-Prinsip Teologis Islam Rahmatan Lil 'Alamin*. (Tangerang: Alvabet, 2018), hlm.23-25.

[32] M. Amin Abdullah, "Agama & Pendirian Keperawatan Bangsa Di Indonesia", Paper, diunggah pada 3 Juni 2010, (diakses 22 Juni 2013) dan Muhammad Adib, "Tariq Ramadan…hlm. 300.

[33] Amin Abdullah, "Pesan Islam untuk Perdamaian dan Anti Kekerasan"', Makalah yang disampaikan pada Sidang Tanwir Muhammadiyah bertajuk 'Pesan Perdamaian dan Gerakan Kemerdekaan Bangsa dalam Menghadapi Krisis Nasional dan Ketidakadilan Global' yang diselenggarakan di Universitas Muhammadiyah Makassar, Sulawesi Selatan pada tanggal 26 – 29 Juni 2003, (diakses 22 Juni 2013) dan Muhammad Adib, "Tariq Ramadan…hlm. 300.

[34] M. Amin Abdullah, "Islam dan Keindonesiaan", dalam Komaruddin (editor).*Kontroversi Khilafah Islam, Negara, dan Pancasila,*(Bandung: Mizan, 2014), hlm.186.

masih bersifat eksklusif, tertutup, sektarian, primordialistik, parokialistik. Situasi sosial politik dan psikologi di tanah air (Indonesia) seperti tahun 1970-an, bahkan sampai sekarang dan selamanya masih ada yang menginginkan semacam Islamdom (Islam politik, khilafah, al-daulah al-lslamiyyah). karena mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam (87%). Wajar jika ada kelompok kepentingan yang menginginkan berdirinya semacam negara agama atau negara Islam di Indonesia, dengan mengesampingkan kesepakatan para founding fathers republik, negara-bangsa, Indonesia.[35]

Untuk mendukung gagasan di atas, setidaknya ada tiga hal penting yang telah dikondisikan dalam upaya penegakan konstitusi dalam negara-bangsa modern dan menjaga keberlangsungan kehidupan demokrasi, serta kebijakan negara yang tidak diskriminatif di negara tersebut. *Pertama,* konvergensi keyakinan agama (nilai-nilai khas) dan kemaslahatan negara-bangsa (nilai-nilai bersama). Umat Islam Indonesia, serta umat beragama lainnya [36] telah dewasa, matang, cerdas, mandiri, mampu secara mandiri mempertimbangkan, berdialog, bertemu secara kritis-proporsional menuju titik konvergensi antara iman, keyakinan dan ritual keagamaan Islam (*distinctive values*) di satu sisi dan kemaslahatan dan kepentingan bersama (*shared values*) untuk mencapai persatuan nasional dan perdamaian dalam format negara-bangsa di sisi lain. Pada titik ini, umat Islam Indonesia memiliki keunggulan kualitatif dibanding negara-negara mayoritas Muslim lainnya di dunia. Bangsa lain tidak atau belum mampu melakukan dialog positif

---

[35] *Ibid*. hlm. 189.
[36] *Ibid*, hlm. 195.

konstruktif antara keyakinan agama dan negara bangsa seperti yang dilakukan dan dialami oleh bangsa Indonesia.[37]

Kedua, pluralitas, demokrasi, dan inklusivitas merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari teori maslahah. Indonesia merupakan negara yang berbentuk negara kepulauan (archepilago). Tidak kurang dari 15.000 pulau di negara ini. Sebelum kemerdekaan dan resmi berdirinya Negara Kesatuan Republik Indonesia pada tahun 1945, Indonesia sudah menjadi masyarakat yang memiliki banyak keragaman dalam keberagaman. Penjelasan ini secara kuat menunjukkan bahwa Indonesia sejak awal adalah bangsa yang majemuk. Atas dasar itu para pendiri bangsa ini dengan tegas menetapkan sistem pemerintahan negara dengan sistem negara bangsa. Memori kolektif sebagai bangsa yang majemuk dan majemuk ini tertanam kuat di alam bawah sadar masyarakat Indonesia.[38]

Fitrah majbullah itu sebagai kondisi batin dan memori kolektif bangsa Indonesia telah tertanam sangat dalam di hati nurani bangsa Indonesia. Selain itu, sifat majbullah juga menjadi modal kekuatan, budaya dan sosial bagi Indonesia. Demikian juga dapat dikatakan bahwa sifat majbullah adalah energi spiritual positif yang dapat menjadi kekuatan kekebalan dan moralitas dari tarikan kepentingan kelompok sektarian. Kekuatan tersebut, sintesa kreatif secara terpadu dengan perkembangan pemikiran Islam di Indonesia. Inilah kekuatan alam bawah sadar bangsa Indonesia, uang dibutuhkan dan perlu dikembangkan dalam rangka masa

---

[37] M. Amin Abdullah, "Islam dan Keindonesiaan"….hlm.195-196.
[38] *Ibid*.hlm.196.

depan bangsa dan masa depan bangsa yang sejahtera dalam arti yang sebenarnya.[39]

Penafsiran ajaran dasar Islam dengan menghasilkan pemahaman agama yang terbuka dan akomodatif merupakan pengembangan kreatif teori kepentingan umum (*maslahah*) dalam kajian metodologi hukum Islam kontemporer.[40] Hal ini menjelaskan bahwa pengembangan teori semacam itu merupakan aplikasi yang responsif dan akomodatif dalam sistem negara-bangsa berdasarkan Pancasila. Fenomena ini dinamakan proses Islamisasi atau Islamicate yang bersifat unik, kompleks, responsif dan akomodatif yang kemudian menjelma menjadi Negara Kesatuan Republik Indonesia.[41]

Ketiga, kohesivitas sosial (fitrah majbullah) sebagai modal sosial dan budaya bangsa Indonesia. Sebagaimana diketahui, para sosiolog agama sejak lama berpendapat bahwa salah satu fungsi sosial agama dalam masyarakat penganutnya adalah menjaga kohesi dan persatuan sosial. Ketika konsep dan teori ini dicetuskan oleh Emile Durkheim, ruang lingkup kohesi sosial hanya berlaku untuk kalangan internal komunitas agama tertentu. Sedangkan bagi umat Islam Indonesia pasca kemerdekaan, kohesi sosial ini dikembangkan dalam bentuk persatuan Indonesia. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa teori kohesi sosial bagi Indonesia tidak hanya dimaknai sebagai perdamaian, kerukunan, kesatuan sosial tetapi lebih dari itu. Dengan demikian, kohesi sosial bangsa Indonesia ini

---

[39] *Ibid.*

[40] Jasser Auda, Maqasid Al-Syart'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach, (London and Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 5-9; 21-25.

[41] M. Amin Abdullah, “Islam dan Keindonesiaan”…. hlm. 198.

bermetamorfosis menjadi solidaritas nasional Indonesia, dan inilah yang disebut fitrah majbullah atau alam bawah sadar orang indonesia. Semua gambaran ini menunjukkan bahwa iman memiliki dialektika yang kreatif dan terintegrasi erat dengan tatanan negara dan bangsa.[42]

Pertemuan dan perjumpaan keragaman suku, ras, etnik, bahasa, agama dan kepercayaan di tanah air merupakan kekuatan alam bawah sadar dan menjiwai kehidupan sehari-hari masyarakat Indonesia. Pertemuan dan perjumpaan yang positif-konstruktif inilah yang memberikan kontribusi besar dalam membawa bangsa Indonesia keluar dari krisis yang sangat kompleks. Saat ini, bangsa Indonesia menyaksikan geopolitik nasional dan internasional yang terus berubah dan bergejolak secara dinamis, dan semua itu berdampak besar pada ketahanan mental keagamaan dan politik bangsa dan negara Indonesia.[43]

Semua peristiwa ini menunjukkan bahwa pemikiran Islam Indonesia juga dituntut untuk selalu kritis, inovatif, dan antisipatif terhadap perkembangan baru di masa depan. Masih banyak rintangan, hambatan dan batu sandungan ujian yang terus menghadang setiap saat dalam perjalanan panjang kehidupan berbangsa dan bernegara di Negara Kesatuan Republik Indonesia. Jika dipetakan, wilayah pemikiran dan praktik di lapangan terbagi menjadi tiga lapisan, yaitu: *Pertama,* tingkat wacana; yang kedua adalah level normatif-regulatif, dan yang ketiga adalah level aplikasi/implementasi dalam kehidupan masyarakat. Dalam konteks ini, jika dikaitkan dengan pemikiran Islam

[42]*Ibid.*
[43]*Ibid.*

kontemporer, telah berhasil pada tataran mengangkat isu pluralitas, inklusivitas dan toleransi dalam kehidupan beragama dan berbangsa pada tataran wacana publik. Sebuah kontribusi intelektual yang sangat penting karena tidak banyak bangsa yang mayoritas beragama Islam dapat menerima wacana ini. Berapa banyak buku yang dilarang masuk ke negara tertentu belum dibaca karena membahas masalah pluralitas ini.

Berkaitan dengan ketiga lapisan pemikiran dan pemikiran di atas, fresh ijtihad merupakan kajian Islam kontemporer untuk memberikan jawaban dan kontribusi dalam memperjuangkan dan menegakkan nilai-nilai etika humanis, seperti masyarakat madani, demokrasi, keadilan, kesetaraan gender, pembelaan kaum minoritas, tertindas dan pluralitas. [44] Tawaran pemikiran ini merupakan kritik konstruktif terhadap gerakan Islam Liberal, terutama kritik internal terhadap pandangan dan perilaku umat Islam yang tidak menghormati dan menghargai tuntutan kompleksitas kemanusiaan di tingkat lokal, nasional, dan internasional. Karena sikap dan kritik terhadap dampak negatif modernitas dengan segala implikasinya belum mendapat perhatian yang memadai dari pemikiran dan tindakan Islam Liberal..

Perangkat teoretis fresh ijtihad sebagai kerangka pemikiran kontemporer memberikan perhatian yang memiliki keseimbangan antara kritik internal di satu sisi dan kritik eksternal di sisi lain. Kritik internal merupakan kritik konstruktif terhadap warisan atau khazanah intelektual

[44] Yusdani, Fikih Keluarga Muslim Milenial, (Yogyakarta: Diandra, 2021), hlm.15.

umat Islam agar lebih responsif dan kontekstual serta berorientasi pada nilai-nilai humanis. Pada saat yang sama, fresh ijtihad juga mengkritisi modernitas yang dianggap tidak sejalan dengan nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan sejati. Atas dasar itu, asumsi dasar fresh ijtihad ini adalah nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan sejati sesuai dengan Islam.

PENUTUP

Sebagai kesimpulan dari keseluruhan pembahasan artikel ini, dapat dikemukakan kesimpulan sebagai berikut:

1. Munculnya fresh ijtihad sebagai solusi kebuntuan dan stagnasi pemikiran Islam di era kontemporer dapat dijadikan referensi alternatif untuk memenuhi tuntutan dan kebutuhan hidup manusia kontemporer. Perangkat ijtihad teoritis ini didasarkan pada komitmen masyarakat untuk menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan.
2. Dasar dan alasan terbentuknya fresh ijtihad ijtihad dapat membantu dan memberikan jawaban yang responsif terhadap permasalahan kemanusiaan kontemporer di tingkat lokal, nasional dan internasional. Fresh ijtihad ini mengedepankan nilai-nilai keadilan, kesetaraan, HAM, pluralisme, dan etika global lainnya.
3. Pemikiran dan gerakan fresh ijtihad memposisikan semua warga negara sebagai sama dan mendapat perlakuan yang adil, terutama jaminan kebebasan berkeyakinan, minoritas, baik dari segi agama, ekonomi, suku dan lain-lain dilindungi dan dijamin hak-haknya. setara dan adil. Oleh karena itu, dalam pandangan pemikiran Islam ini, transformasi Islam tidak hanya akan menjadikan Islam dapat diterima oleh masyarakat dan semua kalangan, tetapi juga

sesuai dengan tuntutan masyarakat kontemporer dan etika kehidupan global.

SYARIAT DAN REKAYASA SOSIAL: UPAYA IMPLEMENTASI HUKUM ISLAM DI ACEH

Oleh: Edo Segara Gustanto

PENDAHULUAN

Pada tahun 1999, pemerintah Indonesia menawarkan 'Status Spesial' kepada Provinsi Aceh sebagai bagian dari upaya untuk mengakhiri konflik separatis yang berlarut-larut di wilayah tersebut. Hukum tersebut antara lain memuat hak formal untuk melaksanakan (perumusan hukum Islam). Pada tahun-tahun berikutnya, Pemerintah Provinsi Aceh menerapkan serangkaian Anggaran Rumah Tangga dan Peraturan Daerah (PERDA) tentang keyakinan, ibadah, simbol-simbol Islam, dan pakaian Muslim yang 'pantas', serta pidana penggunaan minuman keras, perjudian, dan hubungan terlarang antara pria dan wanita yang dapat dinikahi. Intervensi dalam sistem hukum ini tidak mengakhiri konflik. Sebaliknya, terjadi tragedi lain (Samudra Hindia 2004) untuk menciptakan kondisi bagi keberhasilan pembicaraan damai dan akhirnya terjadi penandatanganan perdamaian pada Agustus 2005.

Implementasi Syariat di Aceh kadang-kadang disajikan sebagai konsekuensi natural dari ortodoksi dan pemberontakan rakyat Aceh. Analisis lain yang lebih terinformasi telah menyatakan bahwa orang Aceh 'tidak

pernah meminta Syari'at Islam' dan bahwa keputusan untuk menerapkan hukum Islam tidak lebih dari sekadar strategi atau 'trik' dari pihak Pemerintah Pusat untuk mendiskreditkan Gerakan Aceh Merdeka (yang pada dasarnya sekuler). Kedua interpretasi tersebut, menurut Michael Feener salah. Sebaliknya, ia menyajikan kisah yang lebih besar dan lebih kompleks tentang hukum Syariat di Aceh, yang didasarkan pada sejarah lokal, integrasi bertahap elit religious dan politik Aceh dalam lembaga-lembaga nasional dan kerangka ideologis, dan interpretasi Indonesia dan penerapan hukum sebagai 'alat' untuk mempengaruhi perubahan sosial. Berdasarkan analisis sejumlah besar data primer, termasuk literatur vernakular, bahan arsip, laporan pemerintah, artikel surat kabar, dan wawancara, buku ini menyajikan 'gambaran halus tentang desain struktural dan pekerjaan sehari-hari dari salah satu pengalaman paling kompleks ketika hukum Islam coba diterapkan di dunia kontemporer.[1]

Argumen utama Feener adalah bahwa implementasi hukum Islam (syariat) di Aceh merupakan eksperimen dalam rekayasa sosial. Bagi umat Islam, sudah umum, penerapan hukum Islam merupakan tujuan akhirnya. Namun di Aceh, Syariat Islam dianggap sebagai sarana untuk mencapai tujuan, bukan tujuan itu sendiri. Tujuan yang lebih ambisius adalah untuk menciptakan masyarakat yang sempurna, berdasarkan Islam yang kaffah dan dihuni oleh orang-orang yang sempurna.

Syariat, secara sederhana merupakan upaya bagian dari upaya menyeluruh, musyawarah dan sistematis untuk

---

[1] R. Michael Feneer.*"Sharia and Social Engineering; The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia."* Hlm. 276

menata kembali masyarakat berdasarkan seperangkat cita-cita etis berorientasi masa depan yang koheren. Untuk mencapai visi ini, para pendukung syariat Islam berpendapat, keterlibatan negara diperlukan. Dasar ideologi dari implementasi hukum Islam di Aceh adalah apa yang disebut Feener sebagai paradigma dakwah, sintesis kitab suci Islam, developmentalisme ekonomi, dan nasionalisme Indonesia yang pertama kali dikembangkan pada masa awal Orde Baru dan didukung, terutama, oleh segmen kelas menengah perkotaan.

Paradigma dakwah adalah fenomena Indonesia, bukan hanya orang Aceh. Yang istimewa dari Aceh, menurut Feener, adalah bahwa Provinsi ini telah berfungsi sebagai semacam 'laboratorium' untuk pengembangan lembaga-lembaga baru Negara Islam. Fakta bahwa Syariat Islam di Aceh tidak terbatas pada lembaga-lembaga hukum formal yang menyerukan 'pendekatan historis dan etnografis, bukan pendekatan doktrinal'.[2]

PEMBAHASAN

Pada tahun 1999, pemerintah Indonesia menawarkan provinsi Aceh 'Status Spesial' sebagai bagian dari upaya yang lebih luas untuk mengakhiri konflik separatis yang berlarut-larut di wilayah tersebut. Hukum tersebut antara lain memuat hak formal untuk melaksanakan (perumusan hukum Islam). Pada tahun-tahun berikutnya, pemerintah provinsi Aceh menerapkan serangkaian anggaran rumah

---

[2] R. Michael Feneer.*"Sharia and Social Engineering; The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia."* Hlm. 7.

tangga dan peraturan daerah tentang keyakinan, ibadah, dan simbol-simbol Islam, pakaian Muslim yang 'pantas', serta pidana penggunaan minuman keras, perjudian, dan hubungan terlarang antara pria dan wanita yang dapat dinikahi. Intervensi dalam sistem hukum ini tidak mengakhiri konflik. Sebaliknya, terjadi tragedi lain (Samudra Hindia 2004) untuk menciptakan kondisi bagi keberhasilan pembicaraan damai (Perjanjian/MOU Helsinki) dan akhirnya terjadi penandatanganan perdamaian pada Agustus 2005.

Implementasi Syariat di Aceh kadang-kadang disajikan sebagai konsekuensi natural dari ortodoksi dan pemberontakan rakyat Aceh. Analisis lain yang lebih terinformasi telah menyatakan bahwa orang Aceh 'tidak pernah meminta Syari'at Islam' dan bahwa keputusan untuk menerapkan hukum Islam tidak lebih dari sekadar strategi atau 'trik' dari pihak Pemerintah Pusat untuk mendiskreditkan Gerakan Aceh Merdeka (yang pada dasarnya sekuler). Kedua interpretasi tersebut, menurut Michael Feener, salah. Sebaliknya, ia menyajikan kisah yang lebih besar dan lebih kompleks tentang hukum Syari'at di Aceh, yang didasarkan pada sejarah lokal, integrasi bertahap elit religious dan politik Aceh dalam lembaga-lembaga nasional dan kerangka ideologis, dan interpretasi Indonesia (dan penerapan) hukum sebagai 'alat' untuk mempengaruhi perubahan sosial. Berdasarkan analisis sejumlah besar data primer, termasuk literatur vernakular, bahan arsip, laporan pemerintah, artikel surat kabar, dan wawancara, buku ini menyajikan 'gambaran halus tentang desain struktural dan pekerjaan sehari-hari dari salah satu pengalaman paling

kompleks dengan penerapan hukum Islam di dunia kontemporer' (hlm. 276).

Argumen utama Feener adalah bahwa penerapan hukum (Syariat Islam) di Aceh merupakan eksperimen dalam rekayasa sosial. Bagi umat Islam, sudah umum, penerapan hukum Islam yang tepat adalah tujuan akhir. Namun di Aceh, Syariat Islam dianggap sebagai sarana untuk mencapai tujuan, bukan tujuan itu sendiri. Tujuan yang lebih ambisius adalah untuk menciptakan masyarakat yang sempurna, berdasarkan Islam yang kaffah dan dihuni oleh orang-orang yang sempurna. Syariat, secara singkat, adalah bagian dari upaya yang lebih luas, musyawarah dan sistematis untuk menata kembali masyarakat berdasarkan seperangkat cita-cita etis berorientasi masa depan yang koheren. Untuk mencapai visi ini, para pendukung Syariat berpendapat, keterlibatan negara diperlukan. Dasar ideological dari implementasi Syariah di Aceh adalah apa yang disebut Feener sebagai paradigma dakwah, sintesis kitab suci Islam, pengembangan ekonomi, dan nasionalisme Indonesia yang pertama kali dikembangkan pada masa awal Orde Baru dan didukung, terutama, oleh (segmen) kelas menengah perkotaan.

Paradigma dakwah adalah fenomena Indonesia, bukan hanya orang Aceh. Yang istimewa dari Aceh, menurut Feener, adalah bahwa provinsi ini telah berfungsi sebagai semacam 'laboratorium' untuk pengembangan lembaga-lembaga baru Negara Islam. Fakta bahwa Syari'at Islam di Aceh tidak terbatas pada lembaga-lembaga hukum formal yang menyerukan 'pendekatan historis dan etnografis, bukan pendekatan doktrinal' (hlm. 7).

Bab 1 dalam buku ini berfokus pada institusi dan aktor yang telah mendorong implementasi hukum Islam ke depan, buku ini dengan sangat sensitif terhadap konteks di mana mereka telah muncul dan melaksanakan pekerjaan mereka. Penyiapan buku ini bersifat tematik bukan kronologis.

Bab 2 memberikan gambaran umum tentang perkembangan sejarah dari kebangkitan Kesultanan Aceh pada abad keenam belas hingga saat ini. Selanjutnya, kemudian dilanjutkan untuk membahas unsur-unsur tertentu dari sistem hukum Syari'at Negara, dan latar belakang sosial, politik dan sejarahnya, termasuk Lembaga Islam Negeri Ar-Raniry (1960) di Bab 3 dan Bab 4 membahas Dewan Permusyawaratan Ulama (Majelis Permusyawaratan Ulama, 1965)

Pada tahun 1975, MPU diperluas oleh Presiden Kedua Indonesia, Soeharto menjadi organisasi nasional, yakni Majelis Ulama Indonesia (MUI). Baik IAIN (Perguruan Tinggi Islam Negeri) maupun MUI telah memainkan peran penting dalam proses penyusunan peraturan perundang-undangan Islam di Aceh, yang menjadi fokus di Bab 5.

Bab 6 yang berkonsentrasi pada pengembangan peradilan Islam Aceh. Salah satu kesimpulan penting dalam bab ini adalah bahwa pada kenyataannya, tidak ada perbedaan yang sangat besar, dalam hal praktik sehari-hari dan sifat sebagian besar kasus, antara pengadilan Islam di Aceh dan rekan-rekannya di tempat lain di Indonesia. Sementara gambar hukuman cambuk di depan umum—hukuman Syari'at—telah menjadi berita utama internasional, kasus-kasus pidana hanya merupakan bagian kecil dari kasus-kasus tersebut, yang sebagian besar menyangkut

masalah hukum keluarga (pernikahan, perceraian, dan perceraian). Pengamatan ini merupakan koreksi penting dari pandangan sederhana (lazim terutama di Barat) bahwa hukum Syariat hanya berputar di sekitar hukuman yang dituduhkan 'orang berdosa'.

Bab 7 berfokus pada asal-usul paradigma dakwah dan efek berkelanjutannya di masa sekarang. Topik utamanya adalah Badan Syariat Negara (Dinas Syariat Islam, dsi, 2002), sebuah badan koordinasi yang bertanggung jawab atas 'propagation', 'sosialisasi', dan 'implan' (melalui seminar, instruksi untuk pengurus lokal dan tokoh masyarakat, materi promosi, dan sebagainya) dari visi totalisasi Syariat negara dalam masyarakat secara lebih luas.

Bab 8 membahas tentang Wilayatul Hisbah (WH), atau Polisi Syariat. Sejak 2002, petugas WH telah berpatroli di jalan-jalan kota Aceh, serta tempat-tempat yang dikenal dengan perilaku 'tidak Islami' (seperti pantai dan tempat rekreasi lainnya). Wilayatul Hisbah juga bertanggung jawab untuk melaksanakan hukuman fisik.

Feener mengakui konsekuensi sosial dan emosional (kadang-kadang serius) bagi mereka yang berhenti di jalan, ditangkap atau bahkan dihukum, serta dampak mengganggu dari WH (yang memiliki nama yang sangat buruk di Aceh) pada masyarakat secara lebih umum. Namun, argumen umumnya adalah bahwa, sejalan dengan tujuan keseluruhan transformasi sosial yang berorientasi pada masa depan, tujuan utama di balik upaya penegakan Syariat adalah untuk 'mendidik' dan mesosialisasikan hukuman dan dalam kasus hukuman cambuk (publik), untuk menyebabkan rasa malu di depan masyarakat daripada menimbulkan rasa sakit (fisik). Sementara sebagian

besar orang Aceh menganut Islam, penerapan hukum Syariat sangat diperlukan, dan prosesnya telah menemui hambatan di setiap tingkatan, mulai dari masyarakat lokal yang menjaga otonomi relatif mereka dari institusi negara hingga sikap pemerintah provinsi yang secara bergantian mendukung dan membuat frustrasi penegakannya. Bahkan, Feener berpendapat, seluruh proses mungkin layu sejak awal jika bukan karena akibat dari tsunami 2004, yang datang dengan semacam 'kebangkitan agama'. Gagasan bahwa Aceh akan dibangun kembali 'dari bawah ke atas'—menyiratkan spiritual sebanyak rekonstruksi fisik—membantu 'menghidupkan kembali pekerjaan lembaga-lembaga Syariat negara yang hanya memiliki dampak minimal pada masyarakat selama tahun-tahun pertama abad kedua puluh satu' (hlm. 2). Terlepas dari kebangkitan ini, keberhasilan sistem syariah negara, dalam hal menghasilkan 'hasil nyata dalam bidang hukum formal' (hlm. 269) telah terbatas.

Namun, menurut Feener, akan menjadi kesalahan untuk meremehkan dampaknya dalam jangka panjang. Efek keseluruhan, seperti yang diperdebatkan dalam bab terakhir, penutup, harus dilihat dalam kerangka 'konfigurasi ulang wacana publik — di mana masa depan Aceh sebagai "masyarakat Islam" dan sebagai bagian dari Republik Indonesia sekarang sebagian besar diterima sebagai sesuatu yang diberikan' (hlm. 269). Ringkasan sepintas ini menghilangkan berbagai subtema penting, penyimpangan, dan detail historis dan etnografi. Jika ada satu aspek, yang, menurut pandangan saya, bisa saja diberikan perlakuan yang lebih luas, itu adalah pengalaman pribadi, latar belakang sosial, dan motivasi orang-orang yang paling sentral terlibat dalam upaya penerapan hukum Islam.

Sementara buku ini berisi biografi yang sangat berguna dari tokoh-tokoh kunci seperti Ali Hasjmy atau Alyasa Abubakar, serta wawancara dengan petugas WH dan staf ('tingkat bawah') lainnya, saya ingin belajar lebih banyak tentang berbagai faktor yang mengarah pada pengejaran visi teknokratis (dan pada akhirnya agak tidak praktis) ini islam. Ini adalah komentar kecil, bagaimanapun, yang seharusnya tidak mengalihkan perhatian dari fakta bahwa Syari'at dan Rekayasa Sosial adalah pencapaian besar.

Michael Feener telah berhasil menggabungkan sejarah intelektual otoritatif dengan keahlian yang tak tertandingi dan wawasan yang menarik tentang sistem Syariat Islam negara kontemporer di Aceh. Tidak diragukan lagi bahwa buku ini akan menjadi standar dalam kajian hukum Islam, yang relevansinya jauh melampaui kajian di Aceh atau Indonesia saja.

PRIORITAS PENELITI DALAM RISET/TULISANNYA

R. Michael Feneer ingin meneliti sejauh mana efektifitas penerapan syariat Islam di Provinsi Aceh, Indonesia. Apakah benar syariat Islam tersebut berasal dari keinginan masyarakat Aceh sendiri? Atau hanya bagian dari rekayasa sosial (*social engineering*) yang dilakukan oleh Pemerintah Pusat agar Aceh dideskreditkan oleh dunia.

METODOLOGI DAN PENDEKATAN TEORI

1. Penulisan buku ini menggunakan pendekatan tematik, bukan pendekatan kronologis.

2. Penulis melakukan analisis data primer, termasuk literatur vernakular, bahan arsip, laporan pemerintah, artikel surat kabar, dan wawancara.

HASIL DAN KESIMPULAN

Ketundukan umat Islam terhadap syariat sebagai aturan hukum yang mengikat diakui merupakan kewajiban utama seorang muslim di seluruh dunia. Hal ini tidak terkendala dalam penerapannya hanya jika ada dukungan oleh sistem sosial dan politik hukum bagi kepentingan muslim dalam menjalankan *Sharia compliance*. Jika tidak, maka Syariat akan berhadapan dengan manipulasi kepentingan sosial politik hukum yang lebih besar dan kuat. Hal ini sejalan dengan pernyataan Feener yang menyatakan bahwa:[3]

> *Sharīa is particularly powerful for providing such binding rules of conduct because it is, on one level, a sufficiently abstract notion to appeal to anyone who would consider him or herself Muslim. At the same time, however, under this broad assent to Sharī'a as an ideal, there are immense spaces for the elaboration of very specific positions on a wide range of social and political—as well as more specifically religious—issues. Such a situation allows the possibility for great manipulation by certain powerful interests.*

Mayoritas orang Aceh menganut agama Islam, penerapan hukum Syariat sangat diperlukan, meski

[3] Fiska Silvia Raden Roro. *Karakteristik Sharia Compliance dalam Penyelesaian Sengketa Ekonomi Syariah di Indonesia*. Jurnal Hukum Islam, Vol. 1, Mei 2017.

prosesnya menemui banyak hambatan di setiap tingkatan, mulai dari masyarakat lokal yang menjaga otonomi relatif mereka dari institusi negara hingga sikap pemerintah provinsi yang secara bergantian mendukung dan membuat frustrasi penegakannya.

KONTRIBUSI UNTUK PENGETAHUAN

Buku ini berisi biografi yang sangat berguna dari tokoh-tokoh kunci seperti Ali Hasjmy atau Alyasa Abubakar, serta wawancara dengan petugas Waliyatul Hisbah (Polisi Syariat) dan staf (tingkat bawah) lainnya.

Kita juga bisa belajar lebih banyak tentang berbagai faktor yang mengarah pada pengejaran visi teknokratis Islam (dan pada akhirnya agak tidak praktis). Ini adalah komentar kecil, bagaimanapun, kita harus melihat fakta bahwa buku Syariat dan Rekayasa Sosial: Impelementasi Hukum Islam Kontemporer di Aceh, Indonesia adalah pencapaian besar.

Siapa Ali Hajsmy? Ali Hasjmy, yang memiliki nama kecil Muhammad Ali, sangat menjunjung tinggi Nek Puteh, orang tua yang mendidik Hasjmy setelah ditinggal pergi ibunya. Ali Hasjmy mengakui, bahwa beliau-lah yang membuka dan membimbingnya untuk mengenal dunia melalui dunia pengetahuan.[4]

Lahir di Montasiek, Aceh Besar, 28 Maret 1914, Ali Hasjmy mewarisi darah Pejuang Aceh dari kedua pihak orang tuanya. Dari pihak ayah, ada sosok Pang Abbas, sedangkan dari pihak ibu adalah Pang Husein, panglima perang yang diangkat langsung oleh Panglima Polem dalam

---

[4] https://s3pi.umy.ac.id/keislaman-kebangsaan-dan-kebudayaan-biografi-ali-hasjmy/. Dikutip pada tanggal 21 Oktober 2022

menghadapi pasukan kolonial Belanda. Ali Hasjmy begitu sangat terkesan terhadap dua kakeknya itu, melalui Pang Abbas, dia tahu banyak mengenai perjuangan Pejuang Muslimin yang kemudian hari sangat mempengaruhinya di masa mendatang, baik melalui karya-karyanya, maupun melalui aktifitas politiknya.[5]

R. Michael Feener juga berhasil menggabungkan sejarah intelektual otoritatif dengan keahlian yang tak tertandingi dan wawasan yang menarik tentang sistem Syariat Islam negara kontemporer di Aceh. Tidak diragukan lagi bahwa buku ini akan menjadi standar dalam kajian hukum Islam, yang relevansinya jauh melampaui kajian di Aceh atau Indonesia saja.

---

[5] *Ibid.*

FIKIH KLASIK DAN TUNTUTAN MODERNITAS STUDI ATAS PEMIKIRAN TOKOH SATRIA EFENDI

Oleh: Januariansyah Arfaizar

PENDAHULUAN

Umat Islam telah mengalami era kemajuan yang mencapai puncaknya pada masa Dinasti Abbasiyah di Bagdad, dan pada masa Dinasti Bani Umayyah yang baru di Cordova, Spanyol. Dari dua dinasti ini, umat Islam mencatat sejarah kejayaan peradaban Islam. Umat Islam mampu memodifikasi dan mengembangkan ilmu pengetahuan dan teknologi yang dapat diterima oleh bangsa Yunani, Persia dan India. Secara sepintas dapat dikatakan bahwa pada zaman keemasan ini tidak hanya filsafat, ilmu pengetahuan dan teknologi yang maju, tetapi juga mencakup aspek pemikiran hukum Islam.

Berbicara tentang pemikiran hukum Islam tampaknya sangat jauh dari kata cukup jika hanya menyebut imam-imam dari empat madzhab dengan berbagai karyanya di bidang Fikih dan Ushul Fikih, karena masih banyak pemikir lain, baik sebelum maupun sesudah mereka tampil dalam pentas sejarah pemikiran hukum Islam. Seperti dalam bidang ushul fikih atau metodologi Ilmu fikih, perkembangannya telah mendahului perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dalam Islam, yaitu sejak zaman Nabi dan para Sahabat, kemudian dilanjutkan oleh al-

Syafi'iy secara tertulis dan dirumuskan secara sistematis dalam kitabnya al-Risalah. [1]

Perkembangan hukum Islam di Indonesia memiliki ciri khas yaitu mampu menyesuaikan dengan kondisi sosial masyarakat serta mempertahankan originalitas keilmuanya. Pehamanan akan keilmuan Islam terus dikembangkan berdasarkan pemikiran-pemikiran ulama terdahulu yang kemudian dijadikan produk pemikiran oleh ulama muslim saat ini. Disinilah pentingnya peran tokoh dalam melakukan estafet keilmuan karena "agama tidak hidup, tidak bisa aktif dan tidak sejahtera jika tidak ada tokoh yang muncul dari waktu ke waktu".[2]

Indonesia memiliki tokoh keilmuan Islam yang memiliki peran aktif melakukan pembaharuan seperti Munawir Syadzali, ALi Yafie, MA. Sahal Mahfudz, T.M. Hasbi Ash Shiddieqy, Satria Efendi, Ibrahim Hosein, Bustanul Arifin dan Hazairin. Hasil olah pikir ulama dengan memadukan keaslian keilmuan dengan kondisi faktual masyarakat dengan tujuan pembaharuan misialnya Agil Muunawar dengan perspektif hadis, Satria Efendi dengan perspektif fikih dan Qurais Shihab dengan perspektif tafsir.

Pemikiran kritis Satria Effendi merupakan dampak dari ajaran rasionalisme terhadap hukum Islam oleh Harun Nasution. Saat itu Sattria Effendi bertugas di Program Pascasarjana Syarif Hidyatulah Jakarta (sekarang UIN Syarif Hidayatultah) sebagai staf pengajar. Satria Effendi hadir saat orang-orang di fakultas Syariah memiliki stigma "tidak

---

[1] Yusdani. *Fikih Keluarga Muslim Milenial*. (Yogyakarta: Diandra Creative, 2021), hlm. 59-60.

[2] Manna al-Qattan. *Tarikh at-Tasyri al-Islamy*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 2014), hlm. 256.

dapat diajak berpikir modern (rasional dan maju)". Satria Effendi dan pemikiran-pemikiranya tidak dapat diterima oleh Harus Nasuiton karena dianggap terlalu liberal sehingga dianggap berbahaya.[3]

Perkembangan hukum Islam saat itu dihadapkan dengan arus perkembangan modernisasi dan westernisasi atau disebutnya sebagai liberalisme. Ini merupakan rentetan dampak dari perubahan sosial yang semakin maju karena penemuan-penemuan Barat akan teknologi. Satria Effendi berusaha untuk menjadi jembatan bagi para tokoh hukum Islam dan tokoh modern. Ia melakukan kajian mengenai pemahaman teks-teks Alquran dan sunnah sebagai dasar hukum, kemudian memilahnya menjadi bagian-bagian yang dapat disentuh dengan nalar dan bagian yang tidak. Referensi yang digunakan Satria Effendi sebagai landasan berpikir adalah pola pikir Abu Ishaq al-Syatibi yang merupakan seorang ahli hukum Islam dari Kordoba. Ia membedahh diskursus hukum Islam dengan cara pikir rasional. [4]

Dengan cara berpikir dinamis dan rasional, Satria Effendi semakin dikenal sebagai pakar hukum Islam yang berjasa dalam bidang pembangunan sosial. Beberapa karyanya adalah bukti dari upaya pembaharuan yang dilakukan memiliki kontribusi dalam perkembangan hukum Islam. Misalnya metodologi hukum Islam yang digunakan Satria Effendi tentang yurisprudensi pengadilan agama

---

[3] Yusdani. "Menyimak Pemikiran Hukum Islam Satria Effendi", *Al Mawarid*, edisi XVII. 2007, hlm. 62.

[4] Satria Effendi, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontermporer Analisa Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushulliyah*, (Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta Balitbang DEPAG RI. 2004), hlm. 522.

tentang keluarga. Metodenya juga digunakan dalam permasalahan rumah tangga seperti waris, wasiat, ekonomi syariah dan hibah. Hasil pemikiran Satria Effendi sangat membantu bagi Mahkamah Agung dan Kementrian Agama saat itu karena minimnya referensi hukum Islam terkait peradilan keluarga.

Hukum Islam yang memiliki stigma primitif, tradisional dan irasional seketika berubah. Hukum Islam kini lebih adaptif, dinamis dan relevan sehingga dapat diterima dengan baik di masyarakat. Pendekatan maqasid syariah juga ditawarkan Satria Effendi untuk menemukan relavansi hubungan teori dan metodologi dalam Islam. Sehingga keilmuan tidak lagi terasa kaku namun juga beradaptasi dengan dinamis terhadap ruang dan waktu.

BIOGRAFI TOKOH SATRIA EFFENDI

Satria Effendi lahir dari pasangan Hj. Maimunah dan H. M. Zein, bertempat di Riau pada 16 Agustus 1949. Ayah Satria Effendi merupakan ulama yang disegani oleh masyarakat Sattariyah dan seorang imam masjid besar. Kemampuanya dalam mendalami agama Islam diyakini merupakan hasil dari didikan sangg ayah. Nama Satria memiliki makna bagi penganut tasawuf, yang merupakan pengikut ayah Staria Effendi.[5]

Satria Effendi kecil adalah sosok yang berbeda dari anak kecil pada umumnya. Jika teman-temanya sepulang sekolah langsung menuju tanah lapang untuk bermain bola, Satria kecil memilih untuk belajar di bawah bimbingan

---

[5] M. Khairul Mustaghfirin. Khairul. "*Dr. Satria Effendi M. Zein (Alm.); Sangat Mencintai Ilmu", Al-irfan; Media Informasi Dirosat Islamiyah Al-Azhar*, Edisi Khusus Juni, 2001), hlm. 4.

ayahnya. Bahkan Satria Effendi kecil sangat menikmati kajian ibu-ibu meski harus mendengarkan di tangga surau. Tidak hanya sampai disitu, ia juga meminta sang ibu menyimak materi pelajaran yang baru didapatnya. [6]

Pendidikan formal Satria Effendi di mulai dari Sekolah Dasar (SD) di desa tempat tinggalnya. Ia tak pernah melewatkan juara pertama selama mengenyam bangku SD. Selepas SD Satria Effendi melanjutkan jenjang MTS (setingkat SMP) dan Aliyah (setingkat SMA) di Pesantren Canduang Sumatera Barat. Syeikh Sulaiman ar-Rasuli adalah guru yang dipilih Satria Effendi untuk memperdalam hukum Islam. Syeikh Sulaiman ar-Rasuli adalah tokoh yang dibalik berdirinya Organisasi Masyarakat (Ormas) Tarbiyah Islamiyah yang memiliki banyak pengikut. Satria Effendi muda mendapat kepercayaan untuk ikut mengajar di pesantrren Canduang dan merupakan murid kepercayaan Syeikh Sulaiman ar-Rasuli. Ia juga sudah dianggap sebagai anak sendiri.[7]

Perjalanan pendidikan Satria Effendi berlanjut ke Suriah, Damaskus dengan jalur beasiswa. Namun keberangkatanya harus ditunda 1 tahun karena adanya konflik Israel dan Lebanon. Tidak berdiam diri, selama masa tunggunya Satria Effendi memutuskan untuk belajar di Universiitas Islam Djakarta (sekarang Universitas Jakarta) pada program studi hukum.[8]

Ia akhirnya berhasil terbang ke Suriah setelah menunggu 1 tahun untuk melanjutkan belajar di Fakultas

---

[6] Satria Effendi, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontermporer…*, hlm. 522.

[7] *Ibid*.

[8] *Ibid*.

Syariah Universitas Damaskus. Perjuangan Satria Effendi untuk menyelesaikan studinya di mulai dari menyelesaikan ujian bahasa Arab agar dapat selesai tepat waktu. Jika ia tidak dapat lulus dalam ujian bahasa maka ia harus mengambil ma'had lughah (kelas penguatan bahasa) yang dapat memperlambat studinya. Namun berkat kerja kerasnya, Satria Effendi mampu mendapatkan 50% hasil terbaik dari 9 ujian membaca koorab berbahasa Arab. Dengan demikiian Satria Effendi dapat menyelesaikan stuudinya tepat waktu. Selama studi, Satria Effendi berguru pada dua ulama besar Suriah yang sangat mempengaruhi pemikiran-pemikiranya, yakni Syekh Ramadan al Buti dan Syekh Wahbah az-Zuhaili.[9]

Satria Effendi memutuskan pergi ke Eropa untk mencari pekerjaan setelah menamatkan S1 nya. Ia kemudian diterima sebagai pekerja cuci kapal di Belanda. Selama bekerja Satria Effendi mengajukan lamaran untuk S2 nya di berbagai universitas di beberapa negara seperti Jerman, Belanda, Pakistan, Mekkah dan banyak lagi. Setelah menunggu 1 tahun, Satria Effendi mendapat jawaban bahwa ia diterima di seluruh universitas yang dilamar. Namun akhirnya ia memutuskan untuk menggambil universitas Umm al Qura di Mekkah. [10]

Selama masa studinya di Mekkah, Satria Effendi bekerja sebagai sopir taksi saat malam hari karena uang beasiswanya habis untuk membeli buku. Berkat kerja keras dan ketekunanya, Satria Effendi dapat menyelesaikan S2 dan S3 nya pada program studi Ushul Fikih dengan predikat

---

[9] Yusdani, *Menyimak Pemikiran Hukum Islam Satria Effendi,* Al-Mawarid Edisi XVII, Tahun 2007, hlm. 61-83.

[10] *Ibid.*

cumlaude. Satria Effendi kembali ke Indonesia dengan sambutan hangat ormas seperti Tarbiyah Islamiyah, Muhammadiyah dan Dewan Dakwah saat tiba di bandara. [11]

Di Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah terdapat Pojok Satria Effendi yang merupakan dedikasi bagi buku-buku sumbangan Satria Effendi. Kegemarannya membaca membuat rumahnya tak lagi bisa menampung koleksi-koleksinya. Ia pun memutuskan untuk menyumbangkan buku-bukunya agar dapat bermanfaat bagi mahasiswa. [12]

Pemikiran-pemikiran Satria Effendi memiliki ciri khas yang berasal dari kedua gurunya saat belajar di Suriah. Misalnya pada kajijan maqasid syariah yang berorientasi pada pola pikir asy-Syatibi yang juga diteladani oleh para santrinya. Ia juga dikenal sebagai ulama ushul fikih Indonesia, karya tulisnya menjadi referensi bagi ulama-ulama dan pengajar ushul fikih khususnya di Indonesia. Bahkan hingga akhir hayatnya, ia terus berusaha menghasilkan karya tulis terbukti saat meninggal ia sedang dalam tahap menyusun karya tulis.

KARYA PEMIKIRAN SATRIA EFFENDI

Satria Effendi adalah cendekiawan muslim yang aktif menulis baik berupa karya ilmiah, buku maupun jurnal. Karya-karya Satria Effendi yaitu: Fikih Umar bin Khattab, dalam Kajian Islam tentang Berbagai Masalah Kontemporer, (1988), Elastisitas Hukum Islam, dalam buku *Metode Mempelajari Islam*, (1992), Fikih Mu'amalat: Suatu upaya

---

[11] Satria Effendi, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontermporer…*, hlm. 522.

[12] *Ibid.*

rekayasa Sosial umat Islam Indonesia, dalam buku *Aktualisasi Pemikiran Islam*. (t.t) Wawasan Alquran tentang Hubungan Manusia dengan Alam Sekitarnya, dalam buku *Alquran-IPTEK dan Kesejahteraan Umat*. (t.t), Metodologi Hukum Islam, dalam buku *Prospek Hukum Islam dalam Kerangka Pengembangan Hukum Nasional,* (Surakarta: FIAI UMS: 1991), *Ushul fiqh*, (Jakarta: Kencana, 2017). *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer: Analisis Yurispudensi dengan Pendekatan Ushuliyah* (Diterbitkan atas kerja sama dengan Fakultas Syari'ah & Hukum UIN Jakarta dan Balitbang DEPAG RI, 2004).

Salah satu karya Satria Effendi mengkaji cara Umar bin Khattab menghadapi permasalahan-permasalahan umat pada masanya. Sikap berani Umar bin Khattab melakukan ijtihad di tengah fanatisme terhadap penerapan hukum tekstual merupakan bentuk reformasi hukum Islam. Umar bin Khattab dianggap melanggar ketentuan Alquran sebagai sumber utama dalam hukum Islam. Metode Umar bin Khattab ini sejalan dengan guru-guru Satria Effendi saat berada di Suriah yang memiliki pengaruh besar pada karya-karya Satria Effendi.

Pendapat Satria Effendi mengenai sikap Umar bin Khattab dalam melakukan ijtihad tatbiqi untuk menyelesaikan permasalahan umat muslim tidak melenceng dari Alquran. Saat itu Umar bin Khattab dianggap salah karena telah meninggalkan nash zahirnya karena menggunakan maqasid syariah sebagai landasan. Umar bin Khattab juga dianggap menyalahi nash qathi karena dalam melaksanakan ijtihad kurang menggunakan referensi.

Satria Effendi juga mengkaji metode ijtihad yang benar dalam salah satu karyanya. Ia menggunakan

pendekatan ushul fikih yang saat itu belum banyak digunakan oleh para pemikir muslim di Indonesia. Hukum Islam masih menjadikan kitab klasik sebagaii poros utama pemahaman. Namun jaman berubah, permasalahan setiap masa mengalami perubahan sehingga hukum Islam tidak lagi relevan. Diperlukan adanya metodologi untuk memahami permasalahan, sehingga dapat memisahkan bagian yang dapat diperbaharui dan bagian yang tidak.

Pendekatan yang tepat pada metodologi yang digunakan Satria Effeni membuat temuan-temuan Satria Effendi menjadi salah satu temuan yang masih digunakan hingga saat ini yaitu analisis ilmu fikih dengan pendekatan ushul fikih yang berorientasi maqasid syariah dan maslahah. Temuan yang hingga saat ini digunakan salah satunnya analisis Satria Effendi mengenai permasalahan hukum keluarga Islam komtemporer di Indonesia.

EPSITEMOLOGI HUKUM ISLAM

Syaikh Wahbah az-Zuhaili berpendapat bahwa hukum keluarga Islam adalah hukum yang menaungi hubungan antarmanusia dalam ikatan perkawinan hingga perkawinan itu berakhir dengan pembagian harta waris karena salah satu diantaranya meninggal dunia.[13] Hukum keluarga Islam di Indonesia mengalami perkekmbangan secara terbuka. Seperti masuknya hukum Islam menjadi undang-undang, baik yang tertulis maupun yang telah mengalami penafsiran. Diantaranya, konstitusi yang perkembanganya mengarah pada pembahatuan hukum Islam.

---

[13] Wahbah Zuhaily. *al-Fiqh al-Islam wa Adillatullah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), hlm. 76.

Hukum keluarga Islam melindungi hak dan tanggungjawab dalam ikatan perkawinan, sehingga ruang lingkupnya cukup luas seperti khitbah, akad nikah, hibah, rujuk, anak, waris, cerai dan lainya. Ini merupakann norma aturan dan ketentuan dalam ikatan perkawinan yang berlandaskakn pada hukum klasik namun menawarkan solusi yang soluif sera fakual. Saria Effendi menambahkan pendekaan ushul fikih untuk mengkaji permasalahan--permasalahan keluarga dengan berorienasi pada maqasid syariah.

Alquran dan sunnah adalah sumber utama sekaligus dalil dalam mengkaji hukum Islam, sedangkan *qiyas, ijma', maslahah mursalah, istihsan, 'urf, sadd azzari'ah* dan *istishab* tidak menggunakan isitilah dalil. Akan tetapi menggunakan istilah metode *istinbat* atau dalil-dalil pendukung. [14] Mekanisme dalam mengoperasikan kedua sumber ilmu tersebut dirumuskan dengan *ijtihad,* dimana *ijtihad* merupakan upaya nalar untuk memformulasikan hukum agama baru karena adanya permasalahan yang disebabkan perubahan sosial. Selain itu, *ijtihad* juga merupakan refleksi penggunaan potensi ruhaniah dan aqliah untuk menghasilkan pemikiran berdasarkan Alquran dan hadis.[15]

Berdasarkan proses kerjanya, ada dua bentuk ijtihad menurut asy-Syatibi yakni: ijtihad istinbati dan ijtihad tatbiqi. Ijtihad istinbati artinya upaya meneliti *'illah* yang dikandung oleh *nas. Ijtihad* tatbiqi artinya meneliti masalah

---

[14] Satria Effendi "*Metodologi Hukum Islam*", dalam Amrullah Ahmad dkk (Editor), *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum,* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 65.

[15] Faisal Islmail. *Islam Konstitusionalisme dan Pluralisme,* (Yogyakarta: IRCiSoD. 2019), hlm. 77.

yang hukumnya akan diidentifikasi dan diterapkan sesuai dengan isi dari *nas*.[16]

Satria Effendi menyajikan teks baik berupa ALquran dan hadis untuk mengkaji persoalan hukum Islam. Selanjutnya membandingnya dengan pendapat ulama-ulama terdahulu berdasarkan pada berbagai sumber. Pada tahap ini dilakukan qiyas, menelaah maslahahnya berdasarkan maqasid syariah untuk selanjutnya diambil kesimpulan. Proses berpikir Satria Effendi terhadap permasalahan-permasalahan keluarga Islam khususnya di Indonesia adlaah pada kedalaman berpikir dan originalitas. [17]

Yurisprudensi adalah metode analisis yang ditawarkan Satria Effendi dalam memecahkan persoalan hukum keluarga Islam. Yurisprudensi merupakan metode berpikir untuk menelaah persoalan hukum Islam dengan menyajikan teks-teks Alquran dan hadis, kemudiian dibandingkan dengan pendapat ulama-ulama fikih. Misalnya seorang alim ulama yang menganalisis persoalan hukum di pengadilan kemudian menarik kesimpulan dari persoalan tersbut.[18] Fokus utama dari metode analisis ini adalah menelaah persoalan secara utuh serta melakukan sinkronisasi hukum dengan ketentuan Undang-undang dan hukum Islam, sesuai dengan permasalahan yang dihadapi.

Kajian permaslahan dalam putusan pengadilan tersebut setidaknya membutuhkan 5 literatur dari kitab fikih, undang-undang, Kompilasi Hukum Islam (KHI), fatwa dan

---

[16] Imam Abu Ishak Syatibi. 2009. *Al-Muwafaqat fi Usuli asy-Syarī`ah*, (Beirut: DKI. 2009), hlm. 774.

[17] Satria Effendi. *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontermporer Analisa Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushulliyah*, (Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta Balitbang DEPAG RI. 2004), hlm. 521.

[18] *Ibid.* hlm. 520

putusan pengadilan. Akan tetapi hal ini masih terkendala karena minimnya literatur, dari ke 5 literatur yang disebutkan hanya kitab fikih saja yang memiliki banyak literatur. Sedangkan lainya masih sangat minim, maka dari itu metode analisis Satria Effendni merupakan sumbangan keilmuan yang sangat berharga bagi praktisi hukum Islam di Indonesia.[19]

Satria Effendi tidak hanya menggunakan salah satu madzhab untuk menelaah persoalan, akan tetapi melakukan perbandingan antara satu madzhab dengan madzhab lainya. Ini merupakan upaya Satria Effendi dalam menemukan pendapat paling mendekati persoalan dan membangun fikih antar madzhab. Namun jika dicermati lebih dalam, pendekatan Satria Effendi tidak terlepas dari maqasid syariah dalam menggunakan prefensi atau tarjih. Kadang kala menggunakan pendapat madzhab sebagai qauli, tidak jarang juga digunakan secara manhaji.

Satria Effendi cukup konsisten dalam melakukan pendekatan yakni saat ada perbedaan pendapat antara dua ulama maka akan tarjih. Penerapan tarjih tidak terlepas dari orientasi maqasid syariah sebagai dasar untuk menarik kesimpulan, tujuanya adalah menegakan syariat secara maslahat. [20] Namun terdapat kelemahan yang perlu digarisbawahi dari metode Satria Effendi yakni ia hanya melakukan studi secara vertikal tidak secara horizontal. Maksudnya adalah Satria Effendi hanya membandingkan persoalan hukum yang terdapat dalam kitab-kitab fikih,

---

[19] Ibid.
[20] *Ibid*. hlm. 124.

namun tidak melakukan perbandinggan hukum dengan negara-negara Islam modern.[21]

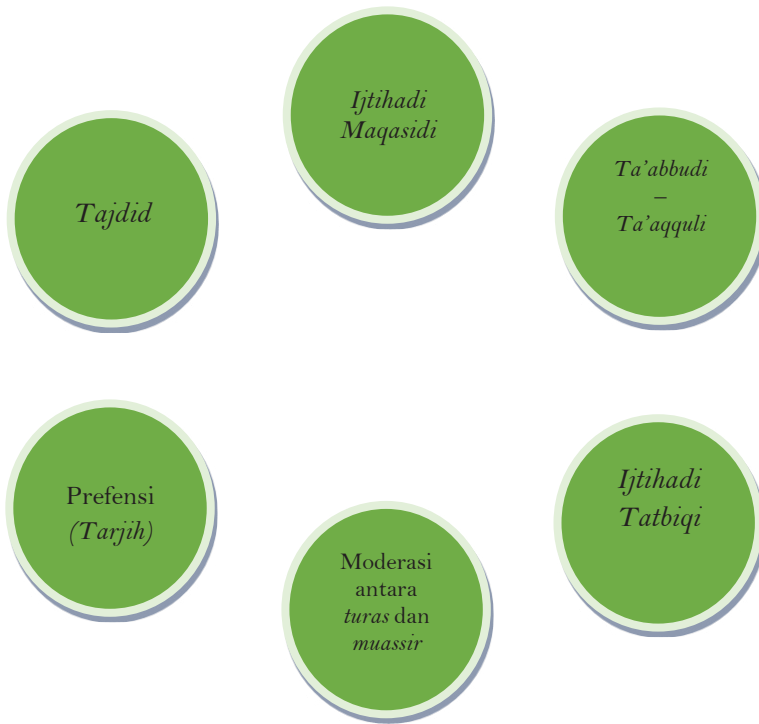
Upaya studi secara horizontal perlu diupayakan agar analisis yang dilakukan lebih mendalam, meskipun secara kondisi sosial dan geografinya tetap harus dijadikan pertimbangan. Hal ini karena setiap negara memiliki koondisi yang berbeda-beda sehingga dalam menarik kesimpulan memiliki sudut pandang yang berbeda. Dinamika hukum Islam di Indonesia hingga saat ini cukup adaptif, karena terdiri dari berbagai pulau, suku dan bahasa.[22]

Berdasarkan ijtihad fatwa Satria Effendi mengenai kasus hukum Islam (yurisprudensi) menggunakan metode-metode sebagai berikut: Metode *Tajdid*, Metode *Ijtihad Maqasid*, Metode *Ta'abbudi* dan *Ta'aqquli*, Metode *Ijtihad Tatbiqi*, Metode Moderasi antara *turas* dan *muasir* dan Metode Prefensi (*Tarjih).* Sehingga dapat ditarik kesimpulan bahwa epistemologinya lebih menekankan pada bayani dan burhani bukan tajbiri dan irfani. [23]

---

[21] Yusdani. 2007, "Menyimak Pemikiran Hukum Islam Satria Effendi", *Al Mawarid*, edisi XVII. 2007, hlm. 61.

[22] J.N.D. Anderson. "*The Significance of Islamic Law in the World Today*", (The American Journal of Comparative Law. 1960), hlm. 191.

[23] Akhmad Kasban Sarkawi. *Nalar Hukum Islam : Studi Tokoh Prof. Dr. Satria Effendi,* (Yogyakarta: Istana Agency, 2022), hlm. 390.

Asy-Saytibi juga melakukan nalar fikih yang sama yaitu menggabungkan antara nalar bayani dan burhani. Nalar buryani adalah proses berpikir yang menggunakan logika berdasarkan rasio (deduksi, abduksi, induksi, simbolik dan proses lainya.[24] Diperlukan proses berpikir yang mendalam menggunakan metode ini karena mengaitkan teks dan realitas. Misalnya pada ayat atau teks Al-quran yang terkandung hukum-hukum tidak secara jelas. Maka diperlukan kemampuan mengartikulasi berdasarkan

[24] Ali Syariati. *Sosiologi Islam*, (Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2017), hlm. 99.

simbol atau tanda yang terdapat pada ayat tersebut. Kemampuan inilah yang disebut dengan nalar bayani. [25]

Hakikat tujuan penegakan hukum merupakan titik urgensi yang ditawarkan Ssatria Effendi dalam metodologinya. Denggan cara mengubah pola fikh tekstua/qauli menjadi konttekstual metodologis/manhaji. Qauli di kalangan liberal membentuk pola pemikiran moderasi, selain itu metode analisis ini tepat digunakan untuk merespon realitats sosial dengan cara yang dinamis. Dinamis bukan berarti meninggalkan asal-usul dan mengganti yang baru, akan tetapi menyertakan asal-usul dengan mencermati sosial masyarakat saat ini. Jurisprudence analysis adalah upaya untuk mewujudkan hukum Islam yang dinamis dengan melakukan sinkronisasi dari hukum Islam itu sendiri, undang-undang dan keadilan yang maslahat.

KONTRIBUSI PEMIKIRAN SATRIA EFFENDI YANG MODERN

Satria Effendi membuktikan bahwa kitab-kitab fikih klasik juga memuat tentang kemaslahatan, bahwa tujuuan dari hukum Islam adalah kemaslahatan umat. Dua unsur penting dalam ushul fikih yakni maqasid syariah dan maslahah yang konsisten diterapkan Satria Effendi dalam setiap analisis dan karyanya, diantaranya:

Pada kasus wasiat kepada ahli waris, dimana ada sebuah wasiat dari seseorang kepada seorang ahli warisnya

[25] Syed Muhammad Dawilah al-Edrus. *Islamic Epistemology: An Introduction to The Theory of Knowledge in Alquran*, (Pulau Pinang: Universitas Sains Malaysia, 1992.), hlm. 102.

untuk menyerahkan seluruh hartanya hanya pada satu ahli waris saja tanpa persetujuan dari ahli waris lainya. Terhadap kasus tersebut, putusan Pengadilan Tinggi Agama Banjarmasin menilai bahwa wasiat adalah keinginan terakhir seseorang yang harus dihormati dan dilaksanakan. Secara hukum waris dan hukum agama tidak dapat dilaksanakan karena melanggar syariat. Menurut Muadz bin Jabal, hanya ahli waris laki-laki yang dapat mencegah ahli waris perempuan, sedangkan menurut Zahiri dan Ibnu Abbas baik laki-laki maupun perempuan dapat mencegah ahli waris.

Berdasarkan kasus tersebut, putusan pengadilan Mahkamah Agung mengikuti pendapat Zahiri idan Ibnu Abbas sedangkan Pengadilan Agama dan Pengadilan Tinggi mengikuti pendapat Muadz bin Jabal. Pada kasus tersebut Satria Effendi berpendapat bahwa jika sebuah kasus belum memiliki kepastian hukum maka diianjurkan untuk berorientasi pada syariah.[26]

Pada persoalan perwalian anak, di mulai dari pernikahan hingga anak meneruskan garis keturunan orang tua. Satria Effendi menekankan tujuan dari perwalian anak di bawah umur adalah menjaga dan melestarikan keturunan. Maka atas tanggung jawab tersebut, orang tua wajib menjaga anak dari janin hingga bertanggungjawab atas dirinya sendiri.[27] Sehingga Satria Effendi berpendapat bahwa anak tidak seharusnya diasuh oleh orang tua yang bermasalah (terutama ibu). Hal ini mengacu pada putusan Pengadilan

---

[26] *Ibid.*

[27] Satria Effendi. 1991. "*Hukum Islam: Perkembangan dan Pelaksanaannya di Indonesia*", dalam Ari Anshori dan Slamet Warsidi (Editor), *Fiqh Indonesia dalam Tantangan*, (Surakarta: FIAI UMS. 1991), hlm. 29.

Agama Palangkaraya dan Mahkaman Agung terkait perwalian anak di bawah umur.

Satria Effendi juga memberikan pendapatnya atas putusan Pengadilan Agama Jakarta Selatan tentang legalisasi dari kontrak pernikahan antara seorang pria di Amerika Serikat dan seorang wanita di Indonesia. Madzhab yang digunakan Satria Effendi adalah madzhab Syafii yaitu dalam akad nikah keduannya harus mu'yanah (berhadapan secara fisik). Maka Satria Effendi menyatakan bahwa pernikahan keduanya dinyatakan batal. Selain itu Satria Effendi juga menggunakan madzhab Hanafiyah untuk menelaah sahnyya akad nikah. Selama belum ada aturan undang-undang atau hukum Islam yang disahkan maka kedua madzhab tersebut dapat digunakan. [28]

Kemudian pada kasus gugatan cerai, terdapat kasus gugatan cerai yang disebabkan oleh poligami tanpa persetujuan istri. Si istri tidak menyetujui tindakan sami dan memilih mengajukan gugatan cerai. Menurut Satria Effendi ada 2 permasalahan dalam rumah tangga tersebut yakni tidak adanya kecocokan dari kedua pihak dan dari kedua belah pihak tidak ingin melakukan perdamaian sehingga mengambil langkah tahkim. Berdasarkan hal tersbut Satria Effeni memberikan saran agar dilakukan perdamaian demi kemaslahatan 6 anak dari pernikahan tersebut. Majelis hakim Pengadilan Agama Jakarta Timur mengabulkan permohonan tergugat bahwa tahkim tidak dapat dilaksanakan. Pelaksanaan tahkim sangat bergantung pada 2

---

[28] Satria Effendi. *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontermporer Analisa Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushulliyah*, (Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta Balitbang DEPAG RI, 2004), hlm. 520.

hal yaitu kebijaksanaan hakim dan sikap mengalah dari kedua belah pihak.

Kasus gugat cerai lainya yaitu gugatan dari seorang istri yang mengajukan gugatan pada suaminya karena selama 12 tahun pernikahan tidak dapat memberikan keturunan.[29] Pada kasus ini, Sattria Effendi memunculkan pendapat ulama mengenai fasakh atau cacat vital. Berdasarkan madzhab jumhur ulama gugatan cerai dengan alasan fasakh boleh diajukan akan tetapi menurut madzhab Zahiriyah tidak boleh. Pendekatan maqasid nikah digunakan Satria Effendi yaitu menurut Alquran dan hadis melestarikan keturunan adalah hal primer. Sedangkan kasih sayang dan ketentraman dalam rumah tangga, kepuasan seksual, kemandirian untuk hidup dan kasih sayang adalah hal sekunder. Berdasarkan pertimbangan-pertimbangan tersebut, Satria Effendi mengambil asas keadillan dalam berhubungan maka mengiikuti pendapat jumhur ulama yaitu dapat diajukan sebagai alasan gugat cerai.

Tujuan hukum adalah kemaslahatan, fokus persoalan hukum Staria Effendi ini sangat dipengaruhi oleh asy Syatibi gurunya. Dalam setiap karyanya asy Syatibi berpegang pada *al-kulliyat al-khams* yang artinya agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Ijitihad ini disebut *ijtihad maqasidi*, yaitu *ijtihad* yang berorientasi pada *maqasid syari'ah* dan digunakan dalam problematika kontemporer. [30]

---

[29] Kharis Mudakir, Januariansyah Arfaizar, Yusdani, M Misbahul Mujib. *Tinjauan Yuridis Terhadap Putusan Pengadilan No.306/Pdt. G/2019/PA/Yk Tentang Pembatalan Pernikahan Karena Ejakulasi Dini,* al-Mawarid Jurnal Syariah dan Hukum, Vol.4 No.1. 2022, hlm. 75-86.

[30] Imam Abu Ishak Syatibi. *Al-Muwafaqat fi Usuli asy-Syarī`ah.* (DKI: Beirut, 2009), hlm. 778.

Pada klasifikasiinya maslahah dibagi menjadi tiga yaitu primer/*daruriyat*, sekunder/*hajiyat* dan tersier/ *tahsiniyat*. Pembagian ini membuktikan bahwa hukum Islam Satria Effendi tidak melupakan asal usulnyya yaitu dari Imam Syafi'i (209 H), Imam al-Ghazali (505 H), dan Imam Syatibi (709 H). Didasarkan pada analisa menggunakan syarat-syarat dan subtansi *maqasid*.[31]

Jelas sekali bahwa Satria Effendi sangat mempertimbangkan maslahah dalam setiap pendapatnya, terutama karena aturan-aturan hukum yang sudah ada semakin tidak relevan dengan persoalan saat ini. Meski begitu Satria Effendi masih mempertahankan asal usul hukum dari ulama-ulama terdahulu sebagai bahan pertimbangan dan perbandingan.

PENUTUP

Satria Effendi adalah sosok yang menginspirasi bagi intelektual muslim saat ini. Pendekatan ushul fikih dengan berorientasi pada maqasid syariah yang ditawarkan dapat memberikan kontribusi solutif yang adaptif bagi keragaman bangsa Indonesia. Hukum tidak lagi terasa primitif dan klasik, melainkan solutif dan adaptif namun dengan tetap menegakan syariat.

[31] *Ibid.*

Yurisprudensi merupakan sumbangan kekayaan intelektual yang sangat dibutuhkan dalam pemecahan kasus-kasus hukum keluarga Islam. Di mana saat ini hukum Islam adalah salah satu hukum yang diakui di Indonesia untuk menyelesaikan persoalan pengadilan. Akan tetapi, minimnya literatur menjadi kendala bagi penegakan hukum Islam di Indonesia.

Ketekukan dan kedalaman berpikir Satria Effendi dengan tidak mengesampingkan pendapat-pendapat ulama, mencerminkan tujuan hukum itu sendiri. Meskipun karya-karya Satria Effendi belum tersusun rapi, namun jejak-jejak pemikiranya terhadap persoalan yang belum memiliki kejelasan hukum telah menjadi pedoman bagi praktisi hukum. Menjadi tugas dan tanggung jawab kitta sebagai muslim untuk meneruskan perjuangan Satria Effendi.

HUKUM ISLAM INDONESIA DALAM PETA ANTRO SOSIO MB. HOOKER

Oleh: Nur Triyono

PENDAHULUAN

Indonesian syariah: *defining a national school of Islamic law*, merupakan hasil penelitian Hooker yang cukup menyita perhatian orientalis untuk memahami Islam di Indonesia.[1] Pilihan Hooker untuk meneliti Indonesia sebagai objek penelitian kala itu merupakan pilihan tepat untuk melihat Islam dalam budaya dan masyarakat muslimnya, karena Indonesia merupakan negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia.[2] Namun, dari sekian negara yang menjadi 10 besar dengan pemeluk agama Islam dunia, Indonesia dinilai sebagai negara dengan pemberlakuan hukum Islam terunik dari sekian negara Islam lainnya.[3]

---

[1] Debbie Yu, "Professor M.B. Hooker," Melbourne Law School, 15 Agustus 2018, https://law.unimelb.edu.au/ centres/cilis/about/ associates/associate-profiles/professor-m.b.-hooker.

[2] Alan Cooperman dkk., "Mapping the Global Muslim Population" (Washington, D.C.: Pew Research Center, 7 Oktober 2009), https://www.pewresearch.org/religion/2009/10/07/mapping-the-global-muslim-population/.

[3] Ibid.; M. B. Hooker, *Indonesian syariah: defining a national school of Islamic law* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2008), 1–3.

Hukum Islam sebagai dasar bertindak dan berperilaku bagi Muslim di sebuah negara, pasti sedikit banyak mempengaruhi peletakan hukum di sebuah negara. Namun, Indonesia, dari sekian banyak negara dengan populasi muslim di dunia memiliki penerapan yang sangat berbeda dari negara-negara dengan populasi muslim lainnya. Perbedaan semakin tergambar jelas apabila melihat pusat asal mula agama Islam di wilayah timur tengah. Sehingga, penerapan hukum Islam di Indonesia yang tidak mengekor pemikiran hukum Islam klasik ini selanjutnya menjadi daya tarik utama bagi Hooker dalam meneliti Indonesia sebagai negara Islam 'pinggiran'.[4]

Hooker dengan segala kelebihan dan kekurangannya sebagai warga negara Australia, melakukan penelitian ini sebagai penelitian lanjutan dari kerjasama Indonesia-Australia.[5] Meskipun tidak disampaikan secara nyata dalam penelitiannya, namun penelitian Hooker ini sangat kental dengan pola penelitian antro-sosio. Antro-sosio atau kajian antropologi-sosiologi merupakan kajian pada aneka warna masyarakat dan budaya manusia demi melihat asas-asas yang menciptakan kehidupan di dalamnya atau yang terbentuk di dalamnya.[6] Di satu sisi, antropologi memiliki karakteristik untuk mengkaji semua unsur sebagai sebuah keutuhan. Kajian antropologi sering digunakan untuk memahami diversitas yang besar dari sekian banyak kebudayaan yang ada dalam masyarakat dengan pengolahan data, analisa dan perbandingan komparatif.[7] Di

---

[4] Hooker, *Indonesian syariah*, 1–3.

[5] Ibid., xiii.

[6] Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: PT Rineka Cipta, 1990), 26.

[7] Ibid., 30.

sisi lain, sosiologi merupakan ilmu yang lahir setelah pengetahuan-pengetahuan lain telah dipetakan dengan matang di masyarakat. Secara spesifik, sosiologi merupakan bentuk pengamatan dengan menyusun hasil observasi secara sistematis dan metodologis. [8] Sehingga, kajian sosiologis mempelajari masyarakat berdasarkan hubungan timbal balik komponen-komponen dasar, seperti populasi, kebudayaan, hasil kebudayaan, organisasi sosial dan lembaga sosial berikut sistemnya.[9]

Penerapan antro-sosio ini dapat dilihat dengan jelas bagaimana Hooker menghadirkan diskusi dengan membuat peta-peta dalam fikih baru, filsafat hukum Islam, kurikulum, khutbah jumat, departemen agama, dan hukum Islam di daerah.[10] Kacamata antro-sosio yang digunakan oleh Hooker dengan rapi memetakan perkembangan hukum Islam Indonesia dengan budaya lokal dan rasionalisasi yang ditujukan untuk mendukung kemajuan negara tanpa secara jumud mengikuti peradaban Islam klasik sebagai pedoman utama.[11]

PEMBAHASAN

Hooker membagi pembahasan ke dalam tujuh peta besar, namun pemikiran Hooker yang orisinil baru terpetakan dalam simpulannya tentang hukum Islam sebagai

---

[8] Soerjono Soekanto, *Sosiologi: suatu pengantar*, Ed. 4 (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), 4.

[9] Ibid., 26.

[10] Hooker, *Indonesian syariah*, 3.

[11] Ibid., 77.

landasan berpikir, hukum Islam sebagai hukum positif dan hukum Islam sebagai nilai.[12]

1. Hukum Islam sebagai landasan berpikir

Pengelompokan Hooker terhadap pemikiran hukum yang berkembang di Indonesia merupakan salah satu bentuk penelitian yang dilakukan oleh orientalis sejak 200 tahun terakhir.[13] Hukum Islam sebagai landasan berpikir dibahas dalam pembahasan kedua, yaitu dengan memetakan pemikiran atau pun filsafat hukum Islam yang beredar di Indonesia.[14] Filsafat yang dibangun oleh para pemikir Islam Indonesia dinilai oleh Hooker menekankan satu premis lebih dominan daripada premis lain. Sehingga dengan bobot premis yang berbeda, secara tidak langsung menggeser keseimbangan antara apa yang 'benar', 'baik' dan 'bisa diterapkan. Pada pembahasan kedua ini juga, Hooker melakukan eksplorasi pemikiran hukum Islam sejak tahun 1940-an dan memetakan 4 kelompok pemikir: 1) Hukum Islam sebagai hukum utama; 2) Hukum Islam harus disesuaikan dengan kondisi lokal dan 3) Hukum Islam rasional sampai dengan sekuler; dan 4) Hukum Islam secara historis dan kontekstual.[15]

Kelompok pemikiran yang mengutamakan hukum Islam sebagai pedoman utama adalah Moenawar Chalil, Front Pembela Islam (FPI) dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), hal mana Hooker menyimpulkan kelompok ini menginginkan hukum Islam harus dirumuskan kembali dari

---

[12] Ibid., 285–93.
[13] Ibid., 72–73.
[14] Ibid., 43.
[15] Ibid., 43–44.

wahyu dan tradisi yang ada dalam sunnah.[16] Kelompok kedua, adalah yang memberikan porsi premis besar kepada nilai-nilai lokal, sehingga Hooker menilai bahwa kelompok ini mengesampingkan kewajiban tertentu dalam sebuah ritual (ibadah) lebih diutamakan, jika memang mampu menghadirkan hukum Islam yang sesuai dengan kondisi lokal. Hooker menggambarkan kelompok ini diisi dengan penerapan KHI di Indonesia, pemikiran Hazairin dan H. Satria Effendi.[17] Selanjutnya, kelompok ketiga adalah kelompok rasionalis atau kelompok sekuler. Dalam kelompok ini, Hooker meletakkan Counter Legal Draft – KHI, Pemikiran Zainal Abidin Ahmad, Nurcholish Madjid, Harun Nasution, Hamka dan Mohammad Roem.[18] Sedangkan, Pemikiran terakhir tentang filsafat hukum Islam di Indonesia adalah tentang kelompok Historis dan kontekstual, dalam kelompok ini adalah mereka yang meletakkan porsi premis besar pada perkembangan sejarah dan konteks dari hukum Islam untuk dijadikan dasar penerapan di masyarakat.[19]

2. Hukum Islam sebagai hukum positif

Peta hukum positif yang dihasilkan oleh Hooker terdiri dari pembahasan tentang pemetaan *the new fiqh* dan peta upaya pengelolaan birokrasi haji di Indonesia. Fikih baru yang dipetakan oleh Hooker berawal dari pendekatan historis tentang bagaimana hubungan negara dan hukum Islam di Indonesia. Penerapan hukum Islam yang ada di

---

[16] Ibid., 44–50.
[17] Ibid., 50–57.
[18] Ibid., 57–65.
[19] Ibid., 65–71.

Indonesia sangat kental dengan pengaruh hukum Islam yang hidup di masyarakat sejak era kolonial.[20]

Secara praktis penerapan hukum Islam diwarnai dengan konflik di lingkup peradilan, bahkan sejak era kolonial. Konflik ini dikelola dengan sangat cermat oleh pemerintah belanda, khususnya upaya mereduksi kewenangan peradilan Agama yang sebelumnya begitu luas mencakup hukum privat umat Islam, menjadi hanya berwenang mengurus permasalahan perdata terbatas di lingkungan muslim saja.[21]

Setelah memetakan latar belakang historis dari penerapan hukum Islam di Indonesia, Hooker memetakan sejarah Kompilasi Hukum Islam, lembaga-lembaga fatwa dan upaya pelembagaan zakat, wakaf dan perbankan syariah. Gambaran *the new fiqh* atau hukum Islam versi Indonesia secara konkret dapat ditemukan dalam Kompilasi Hukum Islam dan upaya pelembagaan zakat, wakaf dan perbankan syariah.[22] Bagaimanapun dengan kodifikasi dan upaya pelembagaan tersebut, hukum Islam yang tercipta di Indonesia tidak sepenuhnya merujuk kepada teks-teks klasik, namun lebih kepada merangkum perdebatan politik yang ada secara dominan di masyarakat.

Meskipun diwarnai dengan berbagai perdebatan dan kontroversinya, Hooker dalam simpulan akhirnya menyampaikan bahwa *the new fiqh* milik Indonesia ini memiliki porsi penerapan yang signifikan di masyarakat.[23] Fikih baru di Indonesia ini secara formal bahkan punya

---

[20] Ibid., 3–5.
[21] Ibid., 9–10.
[22] Ibid., 40–41.
[23] Ibid., 289.

pijakan yang kuat di Indonesia. Sehingga meskipun tergolong muda, dengan wewenang yang diberikan kepada pengadilan Agama, KHI yang baru dikodifikasikan ini telah melakukan perannya sebagai hukum Islam positif terbatas dengan ketidakpastian dan kontradiksi yang terjadi dalam penerapannya di lapangan.[24]

Selain pemetaan *the new fiqh,* pemetaan hukum Islam sebagai hukum positif selanjutnya tergambar dalam pemetaan birokrasi haji di Indonesia. Ibadah haji dalam peta yang ditemukan oleh Hooker memiliki tiga kepentingan, yaitu: kepentingan sebagai muslim, kepentingan sebagai pelancong dan kepentingan sebagai muslim yang taat secara hukum Islam dan penduduk sebuah negara.[25]

Hooker selanjutnya membahas penerapan Hukum Islam yang masuk ke pemerintahan. Departemen Agama dan Haji adalah perwujudan hukum Islam dalam birokrasi. Dalam pembahasan ini, Hooker menemukan bahwa departemen agama dan haji memiliki peran sakral karena menunjukkan dengan sangat jelas pentingnya elemen birokrasi dalam negara dan penerapan hukum Islam, yaitu kontrol tugas agama yang diatur secara sistematis. Hooker menilai hal ini sangat kontras dengan perintah ilahi yang hanya fokus menetapkan kewajiban individu semata.[26]

Hukum Islam dan birokrasi, meskipun secara konteks berbeda namun Hooker menilai dua hal tersebut adalah 'sebuah korpus terorganisir dari praktik yang diterima', dengan penekanan, hukum Islam yang secara nyata 'terorganisir'. Berdasarkan kacamata negara, Hooker

---

[24] Ibid., 40.
[25] Ibid., 205–6.
[26] Ibid., 290.

menyampaikan bahwa Haji adalah tentang uang dan kontrol individu, sedangkan berdasarkan kacamata individu, haji tetaplah kewajiban individu kepada Tuhan. Sehingga, dalam hal ini, Hooker menilai perlindungan negara terhadap individu dalam pelaksanaan haji adalah kolaborasi yang tepat.[27]

3. Hukum Islam sebagai Nilai

Hukum Islam yang hadir sebagai nilai mendapatkan porsi peta yang cukup besar dalam karya Hooker, porsi ini diklaim menggambarkan Indonesia yang merespons modernisasi dan globalisasi.[28] Ciri khas hukum Islam Indonesia yang telah dipetakan oleh Hooker terdapat dalam pembahasan tentang kurikulum di perguruan tinggi, publikasi khutbah, pelaksaaan haji, dan nilai hukum Islam di beberapa daerah.

Hooker menyampaikan pembahasan tentang Kurikulum nasional dan daerah merupakan sarana belajar hukum Islam. Hooker melihat bahwa penerapan hukum Islam dalam kurikulum merupakan hal yang efektif untuk menanamkan pemikiran hukum Islam. Penanaman pemikiran tersebut terlihat jelas dalam mata kuliah yang secara nasional diterapkan di kampus-kampus Islam, seperti mata kuliah Ahwal Syakhshiyyah, Hukum Kontrak atau muamalah, perbandingan hukum atau madzhab, hukum konstitusi dan hukum publik, serta pemikiran hukum Islam dan hukum sekuler. Kurikulum-kurikulum yang telah dibentuk oleh Indonesia tersebut dimaksudkan untuk memberikan pelatihan yang profesional dan praktis,

[27] Ibid., 291.
[28] Ibid., 285.

idealnya, menyebarkan nilai-nilai sosial, politik dan etika yang lebih luas.[29]

Hooker juga menyampaikan bahwa dalam konteks Islam Indonesia dan kurikulum yang memiliki nilai hukum Islam, menunjukkan setidaknya tiga cara untuk mempertimbangkan hubungan antara agama dan sekularisme. Pertama, dalam konteks Indonesia, syariah perlu dikelola sebagai bagian dari kurikulum sekuler yang lebih luas. Kedua, pembatasan pengembangan kurikulum di tingkat daerah. Dan ketiga, kurikulum dengan nilai syariah setidaknya menunjukkan bahwa ia dapat mengakomodasi lebih dari satu bentuk penalaran hukum yang dipandang sebagai 'ancaman' bahkan terhadap fikih.[30]

Pemetaan Hooker lainnya tentang ciri khas Indonesia adalah publikasi khutbah jumat. Indonesia dinilai tidak hanya menyebarkan pemahaman tentang hukum Islam di lingkungan akademisi saja, tetapi juga di lingkungan masyarakat secara langsung melalui seremonial di hari jumat. Dalam pembahasan ini Hooker memfokuskan kepada peran publikasi khutbah yang memiliki nilai hukum Islam yang dicetak dan diterbitkan, dirancang untuk dibaca, didiskusikan dan dijadikan model untuk disampaikan kepada masyarakat. Singkatnya, khutbah menjadi sarana penting untuk menginternalisasi nilai-nilai hukum Islam Indonesia kepada masyarakat.[31]

Hooker menyampaikan dalam bab ini, bahwa khutbah jumat adalah upaya untuk menyebarkan pandangan hukum Islam secara tidak langsung, atau pesan

---

[29] Ibid., 85–87.
[30] Ibid., 126–28.
[31] Ibid., 129–30.

hukum Islam yang diselipkan dalam media ceramah mingguan. Dengan pembahasan yang disesuaikan menurut tema-tema yang beragam, dinilai dapat menjangkau masyarakat di luar akademisi yang lebih mengutamakan topik-topik tertentu dalam Islam daripada hukum Islam secara keseluruhan.[32]

Setelah beberapa bahasan tentang hukum secara nasional, di pembahasan terakhir Hooker menyampaikan kekuatan masyarakat dalam menerapkan hukum Islam di beberapa daerah tertentu sebagai keunikan tersendiri dari hukum Islam di Indonesia. Hooker memetakan Qanun Syariah di Aceh, Draf penerapan syariah oleh Komite Persiapan Penegakan Syari'at Islam (KPPSI) di Sulawesi Selatan, Perda syariah di Sumatera Barat, dan draf undang-undang jinayah yang dibentuk oleh Majelis Mujahidin Indonesia.[33]

Berdasarkan beberapa aturan tersebut, Hooker menilai Indonesia masih berkembang dalam menerapkan hukum Islam secara nasional, teks-teks tersebut juga memberikan wawasan tentang bentuk-bentuk baru hukum Islam yang mungkin akan diterapkan oleh negara.[34] Namun, pembahasan terakhir tersebut menjadi kontroversi tersendiri. Hooker juga menambahkan bahwa pemberlakuan hukum Islam di Indonesia saat ini setidaknya harus memenuhi dua hal, pertama menyangkut sejauh mana sila pertama Pancasila —Ketuhanan Yang Maha Esa— dapat dibuat untuk mengakomodasi penerapan nilai-nilai syariah di masyarakat luas; dan kedua menyangkut hubungan

[32] Ibid., 292–93.
[33] Ibid., 243–44.
[34] Ibid., 245.

antara undang-undang daerah (termasuk undang-undang syariah yang baru) dan undang-undang dan peraturan nasional. Dua persyaratan untuk menerapkan peraturan di Indonesia tersebut secara tidak langsung harus didiskusikan dengan baik, karena bagaimanapun Indonesia dengan UUD 1945 dan Undang-Undang lainnya secara restriktif menghalangi hadirnya paham yang merusak nilai keindonesiaan, serta hukum yang baru tidak boleh bertentangan dengan hukum yang lebih tinggi, atau dalam hal penerapan hukum Islam di daerah, harus didasari otonomi khusus.[35]

Hooker menyimpulkan bahwa keempat teks penerapan di daerah yang dibahas dalam bab ini memberikan wawasan yang menarik tentang seperti apa sistem hukum Islam yang berlaku di daerah. Jika dilihat di Aceh, hukum Islam bisa hidup berdampingan dengan sistem hukum agama yang ada; jika dilihat dari praktik di Sumatra Barat atau rancangan Majelis Mujahidin Indonesia, hukum Islam diharapkan menggantikan hukum pidana yang ada; atau jika dilihat dari teks yang ada di rancangan penerapan di Sulawesi Selatan, diharapkan dapat membentuk sistem yang sama sekali baru, termasuk ekonomi, yang terintegrasi ke dalam sistem hukum yang ada. Namun, Hooker menilai dalam penerapannya ada kesulitan, karena masing-masing mengklaim kebenaran nilai-nilai hukum Islam klasik atau singkatnya mengutamakan wahyu dan memperkuat relevansinya dengan kehidupan kontemporer di Indonesia.[36]

---

[35] Ibid.

[36] Ibid., 295.

4. Pesantren sebagai peta yang hilang

Fiqh baru di Indonesia secara nyata termasuk dalam rumpun hukum perdata dan karenanya harus dibaca dalam kerangka struktur hukum perdata yang formal. Hooker di akhir menyimpulkan bahwa hukum Islam Indonesia ini memberikan tantangan kepada gagasan hukum perbandingan, karena jika di luar Indonesia terjadi modernisasi dan globalisasi hukum Islam yang saling bertentangan, di Indonesia nilai-nilai tersebut diterapkan dalam teks-teks hukum Islam dan hukum positif, bahkan di daerah. Sehingga, asumsi Hukum Islam Indonesia merupakan *sui generis* cukup mewakili perkembangan hukum Islam di Indonesia.[37]

Namun, membicarakan perkembangan hukum Islam di Indonesia tanpa memetakan pesantren sebagai salah satu perkembangan hukum Islam merupakan bentuk penafian terhadap kemerdekaan dan eksistensi Indonesia sendiri sebagai sebuah negara.[38] Tidak dapat dipungkiri bahwa Hooker adalah salah satu analis sistem hukum paling berpengalaman di Asia Tenggara dengan catatan penelitian selama lebih dari 40 tahun.[39] Namun, tak ada gading yang tak retak, dengan penelusuran lebih dalam bahkan dengan pendekatan antro-sosio yang sama, akan ditemukan beberapa penelitian yang menghadirkan pesantren sebagai

---

[37] Ibid., 302–3.

[38] Nawir Arsyad Akbar, "DPD: Indonesia tidak Merdeka tanpa Pesantren," Republika Online, diakses 20 Desember 2022, https://www.republika.co.id/berita/r6o45p330/dpd-indonesia-tidak-merdeka-tanpa-pesantren.

[39] Yu, "Professor M.B. Hooker."

salah satu penyumbang pemikiran hukum Islam di Indonesia sejak abad ke-16.[40]

Salah satu karya fenomenal tentang Hukum Islam di Indonesia yang mengkaji pesantren di dalamnya adalah The Religion Of Java karya Clifford Geertz tahun 1960, sistem pendidikan pondok pesantren berikut perbandingannya dengan sistem pendidikan lain di Indonesia bahkan disampaikan dengan cukup detail pada bahasan ke 14 tentang The Santri Educational System.[41]

Penelitian tentang pesantren tidak hanya terbatas pada karya yang ditulis oleh Geertz saja, Dasuki telah mengkaji tentang peran pondok pesantren dan perkembangannya sebagai pelopor institusi pendidikan Islam;[42] Dhofier telah meneliti tentang peran dari Kyai dalam menjaga ideologi dan tradisi Islam di Jawa;[43] Budiwiranto telah melakukan penelitian tentang peran salah satu pesantren di Madura dan Jawa Tengah dalam mengembangkan pendidikan, ekonomi dan sosial di

---

[40] Zainal Arifin, "Perkembangan Pesantren Di Indonesia," *Jurnal Pendidikan Agama Islam* 9, no. 1 (1 Juni 2012): 40–53.

[41] Clifford Geertz, *The Religion of Java*, Nachdr., Anthropology/Comparative Religions (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1996), 177–98; Fadrik Aziz Firdausi, "Abangan, Santri, dan Priayi Boleh Jadi Fana, Clifford Geertz Abadi," Sosial Budaya (tirto.id, 30 Oktober 2019), https://tirto.id/abangan-santri-dan-priayi-boleh-jadi-fana-clifford-geertz-abadi-eknH.

[42] Abdul Hafizh Dasuki, "The pondok pesantren: an account of its development in independent Indonesia (1965-73)" (Master Thesis, Canada, McGill University, 1974), https://escholarship.mcgill.ca/concern/theses/9s161b312.

[43] Zamakhsyari Dhofier, "The Pesantren Tradition : a Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java - ProQuest" (Master Thesis, Australia, The Australian National University, 1980), https://www.proquest.com/openview/d767233e864f33d7fc7cdd9ad691863a/1?pq-origsite=gscholar&cbl=2026366&diss=y.

masyarakt;[44] Bahkan di kampus Hooker sendiri, The University of Melbourne, setidaknya terdapat 2 penelitian tentang pesantren, yaitu penelitian yang dilakukan oleh Raihani tentang kurikulum di 2 pesantren di Kalimantan selatan;[45] dan Penelitian kolaboratif yang dilakukan oleh Sciortino, Natsir dan Mas'udi tentang pendekatan inovatif yang dilakukan oleh masyarakat pesantren dalam memberikan pemahaman tentang hak-hak perempuan dalam hal kesehatan reproduksi dan seksual dalam konteks sosial budaya.[46]

Dengan demikian, Buku *indonesian syariah* ini memang telah memetakan karakteristik hukum Islam Indonesia secara nasional dengan kacamata antro-sosio. Namun, dalam peta tersebut kajian yang dilakukan oleh Hooker kehilangan peta salah satu penyumbang penerapan hukum Islam krusial di Indonesia, yaitu pesantren. Pesantren seharusnya memiliki tempat yang layak untuk dipertimbangkan, karena bagaimanapun memiliki sejarah yang panjang dan tersebar di seluruh wilayah Indonesia.[47] Bahkan, dalam

---

[44] Bambang Budiwiranto, "Pesantren and Participatory Development in Indonesia" (Master Thesis, Australia, Australian National University, 2007), https://openresearch-repository.anu.edu.au/handle/1885/49414.

[45] Raihani Raihani, "Curriculum Construction In The Indonesian Pesantren: A Comparative Case Study Of Curriculum Development In Two Pesantrens In South Kaliamantan" (Master Thesis, Australia, The University Of Melbourne, 2001), https://rest.neptune-prod.its.unimelb.edu.au/server/api/core/bitstreams/e0c7c89c-f95a-5672-a22c-6e2a90898040/content.

[46] Rosalia Sciortino, Lies Marcoes Natsir, dan Masdar F. Mas'udi, "Learning from Islam: Advocacy of reproductive rights in Indonesian Pesantren," *Reproductive Health Matters* 4, no. 8 (1 Januari 1996): 86–96, https://doi.org/10.1016/S0968-8080(96)90305-5.

[47] Saeful Anam, "Karakteristik Dan Sistem Pendidikan Islam: Mengenal Sejarah Pesantren, Surau Dan Meunasah Di Indonesia," *JALIE;*

perkembangannya, pesantren terus berinovasi dan menyesuaikan nilai-nilai Islam dengan tantangan-tantangan yang datang dari teknologi dan masyarakat modern.[48]

Penafian Hooker dalam melibatkan pesantren secara tidak langsung akan menafikan kehadiran sumber-sumber pembentukan naskah Kompilasi Hukum Islam itu sendiri, di mana naskah naskah akademik atau buku-buku klasik yang dijadikan rujukan oleh para perumus Kompilasi Hukum Islam dirujuk dari sumber yang biasa digunakan oleh beberapa pesantren di Indonesia.[49] Sehingga, dengan menghadirkan peta tentang posisi pesantren, Hooker bisa menghadirkan tulisan tentang kompilasi hukum Islam di Indonesia yang lebih komprehensif.[50]

PENUTUP

Hooker dengan kacamata antro-sosio berhasil memetakan Indonesia secara geografis sebagai negara yang menerapkan hukum Islam 'pinggiran'. Hooker juga memetakan bahwa Indonesia tidak menjadikan syariah sebagai pedoman utama, dengan hukum dan peraturan Indonesia yang secara hukum mengesampingkan fikih dan

---

Journal of Applied Linguistics and Islamic Education 1, no. 1 (3 Maret 2017): 146–67, https://doi.org/10.33754/jalie.v1i1.52.

[48] Muhammad Jamaluddin, "Metamorfosis Pesantren Di Era Globalisasi," *Karsa: Journal of Social and Islamic Culture*, 10 Juli 2012, 127–39, https://doi.org/10.19105/karsa.v20i1.57.

[49] Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian hukum* (Jakarta: Kencana, 2005), 93.

[50] Intan Cahyani, "Pembaharuan Hukum Dalam Kompilasi Hukum Islam," *Al Daulah : Jurnal Hukum Pidana Dan Ketatanegaraan* 5, no. 2 (14 Desember 2016): 301–13, https://doi.org/10.24252/ad.v5i2.4850; Muji Mulia, "Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia (Analisis Historis Tentang Kompilasi Hukum Islam)," *Jurnal Ilmiah Islam Futura* 7, no. 1 (25 April 2018): 64–85, https://doi.org/10.22373/jiif.v7i1.3056.

menerapkan aturan negara secara nyata. Sehingga, karakter *sui generis* yang merupakan karakter khas yang direfleksikan dalam sifat normatif sebuah hukum, di mana, bersifat empiris analitis di satu sisi dan di sisi lain bersifat praktis normatif,[51] telah sesuai dan memenuhi sebagian besar latar belakang kegelisahan akademik yang dimiliki oleh Hooker.

Berdasarkan hasil pembahasan yang telah diuraikan dalam buku tersebut, tujuan penulisan buku ini adalah untuk menunjukkan bagaimana hukum Islam dapat dipahami oleh para ahli hukum perbandingan, khususnya orang-orang yang tidak memiliki pengetahuan tentang bahasa Arab atau teks-teks klasik. Hal ini oleh Hooker juga ditujukan untuk mengambil pelajaran dari studi hukum Islam di negara-negara bercorak Islam lain selain Indonesia. Namun, di sisi lain, pemetaan Hooker sebagai seorang orientalis menafikan kehadiran pesantren sebagai salah satu penyumbang perkembangan pemikiran hukum Islam di Indonesia.

---

[51] Mohammad Jamin, "Hukum Adalah Disiplin Ilmu Sui Generis: Kajian Perspektif Filsafat Ilmu," *Journal of Law, Society, and Islamic Civilization* 5, no. 2 (23 April 2021): 1–16, https://doi.org/10.20961/jolsic.v5i2.50561.

BAGIAN II

HUKUM KELUARGA, HAM DAN GENDER

HEGEMONI TAFSIR, EKSPLOITASI SEKSUAL, DAN PERLAWANAN PEREMPUAN

Oleh: Achmad Fausi

PENDAHULUAN

Perempuan mampu mendobrak *stereotype* makhluk tidak berdaya melalui perjuangan panjang melawan kuatnya kultur patriarki[1]. Suatu kultur yang dibangun melalui hegemoni tafsir teks-teks suci yang cenderung menempatkan laki-laki lebih superior atas perempuan.

Banyak sekali ayat-ayat misoginis dalam fikih klasik yang dijadikan dasar perumusan fikih wanita. Ketiadaan kehadiran perempuan pada saat fikih dirumuskan, semakin menempatkan perempuan sebagai makhluk yang tak mampu lagi bersuara. Nilai-nilai keislaman yang sangat menghormati kedudukan perempuan mengalami distorsi oleh tafsir yang kurang memihak perempuan. Akibatnya, martabat perempuan acap direndahkan, menjadi objek

---

[1] Patriarki merupakan sistem sosial yang lebih menonjolkan otoritas dan peranan laki-laki daripada perempuan. Mengutip artikel pada Kompas.com, menurut Alfian Rokhmansyah (2013) dalam bukunya Pengantar Gender dan Feminisme, patriarki berasal dari kata patriarkat yang berarti struktur yang menempatkan laki-laki sebagai penguasa tunggal. Link: https://www.kompas.com/skola/read/2022/04/25/103000869/patriarki--pengertian-dan-sejarah-singkatnya?page=1. Di-*download* tanggal 31 Desember 2022

eksploitasi seksual, dan ditempatkan pada posisi instrumental.[2]

Eksploitasi tersebut bukan sekadar monopoli dalam ranah politik, ekonomi dan wilayah publik lainnya. Kekerasan seksual juga merupakan bentuk pemarginalan kaum perempuan dari gelanggang kesetaraan. Kehormatan perempuan menjadi objek penindasan kultur patriarki.

Dalam ranah keluarga, suami berpotensi melakukan kekerasan seksual kepada istrinya ketika cara pandang terhadap perempuan masih *stereotype.* Bahkan, eksploitasi seksual dalam rumah tangga seolah memperoleh pembenaran dari sisi fikih ketika pemahaman terhadap teks-teks suci didasarkan pada pandangan picik sebagai suatu determinasi Ilahi yang mustahil menggugatnya berdasarkan epistemologi pengetahuan modern.[3] Akibatnya, terjadi kesenjangan relasi antara Islam sebagai agama yang menghormati perempuan dengan perilaku seksual dalam keluarga Muslim yang merendahkan perempuan.

Ihwal uji virginitas menjadi contoh betapa perempuan mengalami penindasan kultur patriarki. Perempuan digiring menjadi obyek diskriminasi dan dominasi kultur patriarki. Padahal, uji keperawanan ujung-ujungnya memberi label perempuan tak suci yang harus ditanggung sepanjang hidup. Kondisi berbeda diciptakan untuk kaum laki-laki yang bebas dari uji keperjakaan, sehingga memberikan keuntungan yang netral dari *stereotype* dan hukuman sosial.

---

[2] Achmad Fauzi, 2017, *Kebangkitan Perempuan di Ruang Publik*. Opini Media Indonesia tanggal 1 Mei 2017. Di-*download* tanggal 31 Desember 2022.

[3] Achmad Fauzi, 2020, *Hakim Perempuan dan Ayat Misoginis*. Opini Detik.com tanggal 21 April 2020. Di-*download* tanggal 31 Desember 2022

Uji virginitas tersebut tidak konstitusional karena melanggar Pasal 28 ayat (1) dan (2) UUD NRI Tahun 1945.

Jamaknya pelecehan terhadap perempuan tidak bisa dilepaskan dari kuatnya konstruksi sosial dan budaya patriarki. Padahal, negara memikul kewajiban menjamin perlindungan kepada segenap warga negara tanpa kecuali. Hal ini sejalan dengan amanat konstitusi yang menjamin setiap orang untuk memperoleh perlindungan dari rasa takut, ancaman, dan berhak memperoleh rasa aman sebagai hak asasi.

Maka itu, konstruksi sosial dan budaya perlu dirombak. Agama sebagai pedoman hidup menjadi alat interupsi terjadinya ketimpangan akibat dominasi kultur patriarki yang nirkeadilan. Paradigma ulama sebagai yang memiliki otoritas di bidang keagamaan memiliki peranan penting dalam menafsirkan kembali teks-teks keperempuanan, sehingga kacamata tafsir tidak diskriminatif dan mampu mendefinisikan perbedaan jenis kelamin sebagai kodrat ilahi dan bentuk kebesaran-Nya bagi kaum yang berfikir.

PEREMPUAN MENGGUGAT

Buku *Islam, Women's Sexuality, and Patriarchy in Indonesia; Silent Desire* (2021) [4] hasil riset Irma Riyani menggugat relasi seksual dalam keluarga Muslim karena menempatkan perempuan dalam peranan instrumental ketimbang substansial.

---

[4] Irma Riyani, 2021, *Islam, Women's Sexuality and Patriarchy in Indonesia; Silent Desire,* Routledge, London and New York

Dalam persoalan-persoalan hubungan seksual dalam rumah tangga, Irma melukiskan kesenjangan hubungan antara suami dan istri karena perempuan tak lebih hanyalah makhluk pemuas nafsu belaka. Padahal, perempuan juga memiliki hasrat seksual yang perlu disalurkan secara normal, adil, dan tanpa kekerasan. Dapat dikatakan pandangan tentang seksualitas di kalangan Muslim Indonesia masih konservatif.[5] Suami diposisikan sebagai pencari nafkah dan perempuan terkungkung dalam wilayah domestik: sumur, kasur, dapur. Perempuan kodratnya mencuci, melayani suami di kasur, dan memasak.

Buku tersebut mengangkat isu penting tentang kesenjangan relasi antara Islam, seksualitas perempuan dan kultur patriarki. Agama menjadi entitas yang sangat mempengaruhi cara pandang dan hasrat seksual perempuan dengan suaminya dalam pernikahan. Lebih tepatnya, buku tersebut mencoba menelisik relasi ajaran Islam tentang seksualitas dengan corak perilaku seksual perempuan di Indonesia di tengah kehidupan masyarakat yang cenderung patriarki.

Buku ini membahas pernikahan dan seksualitas secara umum, diikuti dengan tinjauan norma-norma seksual Islam, persepsi perempuan, dan harapan pernikahan dan hubungan seksual. Setelah membahas bagaimana pernikahan dipersepsikan melalui konsep kecocokan (jodoh), bagaimana kehidupan perkawinan disesuaikan, dan bagaimana rumah tangga dikelola.

Buku ini menyelidiki pengalaman seksual wanita yang sudah menikah. Kemudian dilanjutkan dengan diskursus tentang interaksi antara teks-teks Islam dan

[5] Irma Riyani, *Ibid*, hlm.52

pembentukan pengetahuan. Seks dipandang sebagai kewajiban perempuan dan perempuan memandang pernikahan sebagai kewajiban sosial, budaya, dan agama.

Secara budaya, seks adalah hak prerogatif laki-laki, dan karena itu tabu bagi wanita untuk membincangkannya kepada orang lain. Pamali mengekspresikan atau sekadar berkeluh kesah tentang hasrat seksualnya karena takut dicap wanita nakal. Semua itu disebabkan karena politik patriarki yang sangat kuat sehingga perempuan memperoleh stigma negatif jika membicarakan seksualitas.

Kata kunci yang menjadi kegelisahan intelektual penulis dalam buku tersebut adalah, dalam hal peran seksual, di mana seorang istri memiliki kewajiban untuk memuaskan hasrat seksual suaminya. Hal ini tidak berlaku sebaliknya bagi suaminya yang mana relasi seksual yang dibangun tidak selalu setara.

Hampir mayoritas perempuan memandang seksualitas dalam perkawinan sebagai kewajiban yang harus dipenuhi istri dan pada saat bersamaan menjadi hak yang diperoleh suami. Budaya patriarki yang sangat kuat membuat istri merasa berdosa dan pamali apabila menolak ajakan hubungan seksual dari suaminya. Pemikiran demikian seolah memperoleh legitimasi doktrinal dalam agama, sehingga menuntut perempuan untu mentaatinya.

Buku ini terdiri dari 8 bab. Pada Bab I mengulas penelitian etnografis tentang perkawinan dan seksualitas di Indonesia. Studi buku ini menekankan relasi seksual pernikahan dengan ajaran Islam dalam konteks Indonesia. Bab II merupakan refleksi penulis tentang pengalaman seksualitasnya dengan memposisikan diri dalam riset sebagai peneliti sekaligus peserta.

Bab III mendeskripsikan dan mengeksplorasi pengetahuan perempuan tentang seks dan pernikahan yang diperoleh dari buku-buku keislaman, majelis taklim, maupun dialog dengan teman sebaya. Pada Bab IV membahas pengalaman perempuan saat proses pertunangan hingga menyiapkan perkawinan. Dijelaskan pula kedudukan Kantor Urusan Agama dalam memberikan penyuluhan pranikah.

Bab V menganalisis rentang penyesuaian pernikahan yang dialami pada tahun-tahun pertama. Mulai dari proses negosiasi latar belakang suku, pendidikan keluarga, karakter, usia, dan kelas, pembagian tugas rumah tangga, serta pengaruhnya terhadap konflik perkawinan.

Pada Bab VI berisi argumen pengalaman perempuan dalam hubungan seksual dengan pasangannya. Penulis berargumen bahwa minimnya inisiasi perempuan di malam pertama untuk melakukan hubungan seksual disebabkan kurangnya bendahara pengetahuan. Beberapa wanita juga mengalami kekerasan seksual dari suaminya. Bab VII menyajikan suara beberapa kaum perempuan yang berkompromi dengan pasangannya soal preferensi mereka saat berhubungan seks. Mulai dari inisiasi seks, komunikasi seksual, rangsangan seksual, posisi yang diadopsi, dan frekuensi seks.

Pada Bab VIII mengulas pengaruh ajaran Islam terhadap persepsi dan perilaku perempuan dalam hubungan seksual dalam perkawinan. Beberapa teks-teks suci mendorong perempuan untuk taat memenuhi kebutuhan seksual suaminya meskipun cenderung mengistimewakan keinginan laki-laki. Dalam bab ini, penulis juga memberikan teks-teks alternatif yang melawan teks-teks dominan yang

menyarankan seks adalah tugas perempuan dengan melakukan pembacaan kritis teks dengan menggunakan pendekatan hermeneutis.[6]

Secara umum buku ini memiliki peranan penting dalam memperkaya khazanah hukum Islam, khususnya fikih keindonesiaan yang cenderung patriarki. Kehadiran buku ini mencoba mendobrak kultur patriarki dan mengangkat kedudukan perempuan dalam konteks relasi seksual yang setara agar tidak menjadi objek "keangkuhan" tafsir keagamaan yang monolitik. Sehingga, seksualitas juga menjadi hak perempuan dan kewajiban suami untuk memenuhinya.

NASH DAN PROBLEM SEKSUALITAS

Perempuan memang bernasib tragis. Perempuan yang dianggap tidak berhasil menjalankan kewajiban memenuhi hasrat seksual suaminya atau tidak memiliki anak harus menerima kenyataan dipoligami oleh suaminya. Meskipun hal ini dibenarkan secara teologis, namun dalam praktiknya pria seringkali menafsirkan aturan sesuai kepentingannya.

Teks-teks suci seringkali digunakan sebagai alat pembenar bagi persoalan seksualitas dalam lingkup domestik yang sejatinya justru mereduksi seksualitas perempuan. Akibatnya, perempuan ditempatkan sebagai makhluk penurut hawa nafsu yang wajib hukumnya patuh kepada suami jika tidak ingin menuai sanksi budaya dan agama.

Tuntutan kepatuhan itu seolah memperoleh legitimasi nash bahwa banyak perempuan meyakini mereka telah melakukan perbuatan dosa atau melanggar adat budaya

[6] Irma Riyani, *Ibid*, hlm.16-18

(pamali) manakala menolak untuk berhubungan seks dengan suaminya dan mereka takut akan konsekuensi budaya dan agama, seperti dikutuk oleh para malaikat hingga subuh.[7]

Menukil sejumlah nash yang kerap dijadikan rujukan dalam merumuskan fikih wanita di bidang seksualitas di antaranya ditemukan dalam hadis Nabi sebagai berikut: "*Jika suami mengajak isterinya bersenggama, maka turutilah meskipun ia sedang berada di atas punggung unta*".

Konsekuensi penolakan hubungan senggama oleh istri dapat ditilik ancamannya dalam hadis lain, yaitu: "*Jika seorang suami mengajak isterinya bersenggama dan istrinya menolak (tanpa alasan syar'i), maka para Malaikat akan melaknat istri tersebut hingga subuh*" (H.R. Bukhari dan Muslim).

Nash lainnya yang kerap dijadikan pembenaran teologis bagi laki-laki untuk menunjukkan superioritas seksualnya kepada istrinya dapat disimak dalam Al-Qur'an Surat Al-Baqarah ayat 223 yang artinya: *Isteri-isterimu adalah ibarat tanah tempat kamu bercocok tanam, maka datangilah tanah tempat bercocok-tanammu itu bagaimana saja kamu kehendaki. Dan kerjakanlah (amal yang baik) untuk dirimu, dan bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu kelak akan menemui-Nya. Dan berilah kabar gembira orang-orang yang beriman.*

Menurut riwayat Imam al-Bukhari dan Muslim sebab turunnya (*al-asbab al-nuzul*) ayat tersebut adalah menyikapi pandangan kaum Yahudi yang beranggapan apabila seorang suami melakukan senggama dengan istrinya dari arah belakang mengakibatkan keturunannya bermata juling.

[7] Irma Riyani, *Ibid*, hlm.168

Sehingga turunlah Surat al-Baqarah ayat 223 tersebut sebagai respons persoalan seksualitas.[8]

Islam sejatinya memposisikan kedudukan laki-laki dan perempuan dalam hubungan seksual yang setara. Penghormatan Al-Qur'an terhadap relasi seksualitas yang setara tersebut dapat ditilik dalam Al-Qur'an Surat Al-Baqarah ayat 187. Dalam surat tersebut Allah menggunakan metafora relasi seksual suami istri dengan istilah pakaian yang saling menyempurnakan. *"Hunna libasun lakum wa antum libasun lakum": M*ereka (isteri) adalah pakaian bagimu dan kamu (suami) adalah pakaian bagi mereka.

Ibnu Jarir al Thabari mengemukakan penggunaan metafora tersebut sebagai definisi penyatuan dua tubuh berlainan jenis dalam perkawinan yang terjadi secara interaktif. Mujahid dan Qatadah memaknai metafora tersebut sebagai hubungan mutualisitis yang saling memberikan keuntungan berupa ketenangan (*sakinah*).[9]

Teks-teks suci di atas jika ditafsirkan secara serampangan demi mengukuhkan superioritas seksual laki-laki atas perempuan tentu akan melahirkan politik patriarki atas nama agama. Argumentasi ini bukan sekadar isapan jempol belaka karena kenyataannya politik patriarki di bidang seksualitas begitu kuat, tetapi pada situasi yang sama ternyata tidak berlaku bagi suami. Hal ini disebabkan tidak

---

[8] Khalid ibn Sulayman al-Mazini, *al-Muharrar Fi Asbab Nuzul al-Qur`an*, juz 1, hlm.271 dalam Husein Muhammad, 2010, *Islam dan Seksualitas*. Makalah dipresentasikan dalam Seminar "Membongkar Bias Seksualitas", di UIN Sunan Gunung Jati, Bandung, 27 April 2010. Link: *Ihttps://lakilakibaru.or.id/islam-dan-seksualitas/* Di-*download* tanggfal 31 Desember 2022

[9] Ibnu Jarir al Thabari, *Jami' al Bayan 'an Ta'wil Ayi al Qur'an, III*, hlm. 489 dalam Husein Muhammad, 2010, *Islam dan Seksualitas*, Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Jati, Bandung

ada satu hadis pun yang secara eksplisit memberikan pembenaran bagi perempuan untuk melakukan tindakan seksualitas seperti halnya laki-laki.

Maka itu, celaka besar ketika pandangan atau tafsir terhadap bunyi nash tersebut dijadikan legitimasi bagi suami untuk mengekspresikan hasrat seksualnya tapi justru menimbulkan mudarat bagi isterinya. Sehingga berpengaruh bagi persepsi umum bahwa Islam telah mereduksi hak seksual perempuan, bersikap tidak adil, dan bahkan dari aspek kesehatan bisa menimbulkan efek fatal bagi sistem reproduksi.

Nabi Muhammad SAW telah memberikan eksplanasi seksual dalam hubungan suami isteri melalui teladan yang sangat anggun dan romantis. Sehingga bisa dijadikan pedoman bagi keluarga Muslim untuk tidak semena-mena antara satu dengan yang lain. Nabi Muhammad SAW menganjurkan agar hubungan seksual suami isteri diawali dengan tindakan pendahuluan yang romantis, yang bisa membangkitkan gairah bersama, sehingga menjadi unsur pembeda dengan binatang. Nabi bersabda: *Janganlah kalian (suami) seketika menggauli isterimu tak ubahnya binatang. Melainkan perlu ada "rasul" (perantara) lebih dahulu*. "Apa "rasul" (perantara) itu?", tanya sahabat. Nabi mengatakan: *Ciuman dan bicara romantis.*[10] .

Ibnu al Qayyim memperkaya makna "perantara" dengan memberikan penjelasan bahwa permulaan dalam hubungan seks hendaknya menciptakan suasana riang, mengisap lidahnya (*mashsh lisanaha*) dan mencium dengan mesra. Ibnu Abbas melukiskan perasaan dirinya terhadap istrinya dengan membuat komitmen untuk selalu tampil

[10] *Ibid*

mempesona di hadapan istrinya sebagaimana keinginan terhadap istrinya untuk pula tampil menarik di hadapannya.[11]

Berdasarkan data yang diperoleh dari penelitian ini mengonfirmasi bahwa tafsir teks ajaran agama ternyata lebih banyak berkontribusi dalam membangun relasi seksual istri terhadap suami. Persoalannya adalah mayoritas nilai-nilai ajaran agama yang diajarkan kepada kaum perempuan adalah ajaran-ajaran yang menegaskan bahwa hubungan seksual dalam pernikahan dikategorikan sebagai kewajiban istri, bukan sebagai hak yang wajib diperoleh.

Argumen tersebut kontradiktif dengan beberapa nash dalam Islam yang menempatkan seks dalam pernikahan sebagai hak dan kewajiban suami istri. Hanya saja teks-teks suci tersebut tidak dimunculkan dalam arus utama pemikiran keagamaan sebagai teks yang popular.

Irma Riyani menyebut pengkondisian teks di bidang seksualitas yang memihak kaum laki-laki tersebut sebagai *politik patriarki*. Dalam arti kata teks-teks yang disampaikan di ruang publik, melalui pengajian, majelis taklim, buku keagamaan, adalah teks yang dapat menguntungkan dan memperkuat kedudukan laki-laki. Maka, Irma Riyani merekomendasikan agar dalam memahami teks suci yang berkaitan dengan seksualitas menggunakan perspektif hermeneutika sehingga penafsiran bisa lebih proporsional dan tidak bias gender.

Menurut penelitian ini perempuan Indonesia masih dibayang-bayangi kecanggungan di awal menikah.

---

[11] Syeikh Nawawi, tt, *Syarh Uqud al Lujain,* Attamimi, Cirebon, hlm.3 dalam Husein Muhammad, 2010, *Islam dan Seksualitas*, UIN Sunan Gunung Jati, Bandung

Penyebabnya bisa karena pada saat menikah tanpa didahului ta'aruf/perkenalan lebih dekat, atau bahkan tidak kenal sama sekali, sehingga perlu waktu yang cukup untuk saling memahami dan beradaptasi dengan karakter masing-masing. Pernikahan semacam itu jika tidak disertai pemahaman seksual yang memadai, persepsi hak dan kewajiban yang seimbang, perempuan akan selalu menjadi objek eksploitasi seksual dalam rumah tangga.

Kecanggungan perempuan dalam melayani suaminya jamak terjadi pada saat malam pertama. Peristiwa tersebut meskipun dikategorikan ibadah namun bagi perempuan yang baru pertama kali melakukan hubungan seksual menjadi problem psikologis. Banyak perempuan mengalami tekanan psikologis seperti perasaan takut yang berlebihan atau rasa malu saat menjalani pengalaman malam pertama. Dapat dikatakan bahwa malam pertama bagi perempuan sangat sulit untuk berekspresi secara maksimal dan mengeksplorasikan fantasi seksualnya dengan baik.[12]

Argumentasi semacam itu barangkali relevan jika dilihat dari perspektif normatif dan gender. Tetapi mungkin mengandung persoalan dalam latar belakang etnografis. Misalnya, penulis memaparkan bahwa seorang suami memaksa istrinya untuk bersenggama di malam pertama pernikahan. Pada mulanya istrinya menolak dan berusaha menghindar. Tapi suami terus mencoba melakukan pendekatan, memberikan pengertian, dan menginisiasi hingga akhirnya tercipta keintiman seksual. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa istri berhasil melewati rasa takut, enggan, dan problem psikologis lainnya, namun menurut

[12] Irma Riyani, *Op.Cit.*hlm.97

penilaian penulis keadaan semacam itu dianggap suami telah melakukan kekerasan seksual dalam rumah tangga.[13]

KERANGKA TEORI PRODUKSI PENGETAHUAN DAN HERMENEUTIKA

Buku ini menggunakan teori produksi pengetahuan dan hermeneutika dalam mengkaji adanya ketimpangan soal teks agama yang dianggap lebih dominan ketimbang teks yang lainnya. Pengaruh pelanggengan politik patriarki yang mengukuhkan superioritas laki-laki atas perempuan adalah pangkal persoalannya.

Teori Foucault tentang produksi pengetahuan dijadikan Irma Riyani sebagai pisau analisis dalam menyibak tabir persoalan di balik motif politik patriarki. Teori pengetahuan ini mencakup pendistribusian pengetahuan, subyek, dan kepentingan dalam seksualitas perempuan.

Penelitian lapangan ini menjadi lebih menarik karena penulis melibatkan diri sebagai *insider researcher yang juga menyampaikan pengalaman-pengalaman serupa dengan informan lainnya. Pembacaan p*enulis dalam melihat seksualitas dalam keluarga Muslim disempurnakan dengan menyertai kajian tentang etnografi feminis. Ketepatan pemilihan pisau analisis tersebut membuka kemungkinan data yang diperoleh lebih berbobot karena relasi antara peneliti dengan responden bersifat inklusif, penuh empati, setara, dan terhindar dari bentuk eksploitasi. Para informan perempuan merasa

---

[13] Euis Nurlaelawati, 2022, *Resensi Buku Islam, Seksualitas dan Patriarki Perempuan di Indonesia: Hasrat Senyap*

nyaman berbagi pengalaman privatnya di bidang seksualitas meskipun topik yang dibicarakan tergolong sensitif.[14]

Penulis juga menggunakan perspektif hermeneutis untuk membaca kembali teks-teks Islam yang dalam politik patriarki menjadi dasar argumentasi teologis. Pendekatan hermeneutis feminis Islam menahbiskan bahwa Al-Qur'an bersifat fleksibel, kompatibel dengan arus modernitas, dan mendukung arus utama kesetaraan gender.

Asma Barlas melalui teori hermeneutika (2005) menyebut pendekatan hermeneutis feminis Islam menjadi alternatif untuk membaca ulang dan menginterpretasikan kembali Al-Qur'an secara egaliter agar tidak dibajak oleh tafsir patriarki. Tesis ini beralasan karena teks suci dipahami, ditafsirkan, dan diaplikasikan mengikuti budaya penafsir. Bisa dipastikan kitab sucinya satu, secara tekstual semua adalah setara, tapi ketika masuk dalam wilayah penafsiran hasilnya akan berbeda.

Pemaknaan kembali teks Al-Qur'an menurut Barlas harus dengan semangat pembebasan. Makna patriarki dan misoginis dalam Al-Qur’an perlu dipertanyakan sebagai produk siapa. Sebab makna-makna tersebut sangat berkaitan erat dengan kondisi masyarakat penafsir dan negara sebagai kelompok otoritatif yang memproduksi pengetahuan dan otoritas keagamaan yang memungkinkan diaplikasikannya tafsir Al-Qur’an yang patriarki dan misoginis. Singkatnya, corak kebudayaan Islam yang patriarki sesungguhnya bukan

---

[14] Irma Riyani, *Op.Cit.*hlm.1

berasal dari nilai Islam, melainkan berasal dari produk pemikiran penafsirnya.[15]

KEPUSTAKAAN SEJENIS

Sejatinya isu tentang Isalm dan seksualitas perempuan telah dikupas oleh beberapa peneliti dengan perspektif berbeda-beda. Salah satunya Husein Muhammad dalam karyanya Islam dan Seksualitas.

Husein Muhammad (2010) membongkar bias seksualitas dengan mengubah cara pandang seksualitas yang melulu berbicara soal aktivitas hubungan kelamin. Padahal seksualitas memiliki cakupan lebih luas dari yang dibayangkan yang bukan hanya terbatas pada pemenuhan hasrat biologis, tapi juga merupakan gagasan besar tentang keberadaan manusia secara utuh, mulai dari dimensi cinta, ekspresi, emosi, perspektif, dan sebagainya. Dapat dikatakan seksualitas menjadi ruang kebudayaan manusia yang ekspresif untuk menerjemahkan sosok dirinya terhadap orang lain.[16]

Husein Muhammad mengkritik persoalan seksualitas dalam Islam karena perempuan acap diposisikan pada kasta yang direndahkan dan hanya menjadi alat pemenuhan kenikmatan laki-laki belaka. Wajah dari kebudayaan

---

[15] Asma Barlas, 2002, *Believing Womens in Islam; Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, printed in the United States of America, University of Texas Press

[16] Husein Muhammad, 2010, *Islam dan Seksualitas*. Makalah dipresentasikan dalam Seminar "Membongkar Bias Seksualitas", di Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Jati, tanggal 27 April 2010. Link: *Ihttps://lakilakibaru.or.id/islam-dan-seksualitas/* Di-*download* tanggfal 31 Desember 2022

patriarki ini tetap dipertahankan hingga saat ini dengan pluralitas kepentingan politik, budaya, sosial.

Padahal, Islam sangat memuliakan seksualitas yang halal suami istri sebagai sarana yang menenteramkan dan membahgiakan. Sebagaimana Surat Ar-Rum ayat 21 yang artinya: *"Dan di antara tanda-tanda kebesaran Allah adalah Dia ciptakan untukmu pasangan dari golonganmu sendiri, agar kamu menjadi tenteram dan Dia menjadikan di antara kamu hubungan saling mencinta dan merahmati. Demikian itu menjadi renungan bagi orang-orang yang berpikir"*.

KRITIK TERHADAP BUKU

Anak panah buku ini untuk melindungi dan memberikan pemahaman kepada segenap perempuan soal seksualitas dalam keluarga. Namun bahasa asing yang digunakan dalam buku ini menghambat proses diseminasi gagasan, sehingga hanya menyentuh kalangan menengah ke atas. Padahal perempuan rentan yang acap mengalami kekerasan seksual tempusnya berada di pelosok nusantara, di tempat pengajian, yang mana mereka begitu saja menerima doktrinasi ajaran yang bercorak patriarki dari tokoh agama.

Isu seksualitas kaum perempuan yang diangkat juga terasa kurang berimbang pembahasannya karena kenyataannya di masyarakat juga ada perempuan yang lebih agresif dan merasa memiliki hak seksualitas atas suaminya. Hal ini ditandai dengan adanya gejala perempuan hyperseks dan sebagainya. Barangkali perlu dijelaskan konsepsi patriarki yang setara gender seperti apa.

AGAMA MINORITAS, ISLAM, HUKUM HAK ASASI MANUSIA INTERNASIONAL DAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA

Oleh: Doni Azhari

PENDAHULUAN

Pada dasarnya Indonesia telah dikenal sebagai negara dengan penduduk muslim terbesar di dunia, diakui sebagai negara yang toleran dan pluralis, bahkan dikatakan bahwa bangsa Indonesia lebih moderat dan damai dibanding negara-negara Timur Tengah, khususnya dalam isu hak minoritas[1]. Dan dalam hal hak minoritas dalam Islam, negara mengutamakan kerukunan dalam masyarakat dan mendukung pandangan ortodoks dan proses kontestasi yang telah mengalami proses konstruksi panjang berdasarkan narasi masuknya Islam secara damai dan karakter Islam Indonesia yang relatif moderat. Pembahasan yang disajikan dalam buku ini memberikan analisis kritis terhadap isu-isu terkait interaksi dan proses dalam konteks sosio-hukum mengenai perlindungan minoritas agama dalam Islam yang dianggap sesat oleh ortodoksi resmi agama Islam yang

[1] Carool Kersten, Cosmopolitans and Heretics: *New Muslim Intellectuals and the Study of Islam* (Columbia University Press 2011) 4.

diakui di Indonesia yang meliputi hukum, perspektif politik, sosial dan agama yang relevan.

Hukum HAM internasional secara teoretis tidak membatasi suatu negara atau pihak untuk mengakui suatu agama tertentu sebagai agama negara. Bahkan, ketika suatu agama tertentu ditetapkan sebagai agama resmi negara, ia tidak boleh mendiskriminasi penganut agama lain atau penganut agama lain. Artinya, pengakuan negara terhadap enam agama resmi sering digunakan oleh pemerintah dan ormas untuk membenarkan diskriminasi dan pembatasan terhadap agama minoritas, atau yang dicap sebagai ancaman terhadap kepentingan keamanan nasional dan komunal. Dalam beberapa kasus, aktor negara dan non-negara sering berkolaborasi untuk secara sistematis mengeluarkan kelompok agama minoritas dari konsep persatuan dan kerukunan umat beragama di Indonesia.

Oleh karena itu, buku ini dibagi menjadi beberapa sub-bab yang akan menjelaskan lebih detail mengenai permasalahan yang ada, antara lain: *Pertama*: mengkaji bagaimana hukum HAM internasional mengatur kedudukan hukum minoritas agama, khususnya kebebasan beragama mereka yang secara umum mendalami konsep-konsep dan ruang lingkup hak atas kebebasan beragama. *Kedua*: menginterogasi bagaimana hukum Islam mendefinisikan dan memperlakukan agama minoritas secara umum. *Ketiga*: Kajian konteks sosial Indonesia terkait dengan konsep masyarakat teokratis terkait dengan keberadaan agama minoritas dalam Islam, yang dipandang asing dari agama-agama resmi dalam ortodoksi.

Buku ini tidak menyangkal bahwa kelompok agama minoritas memiliki hak untuk memeluk dan menjalankan

agama atau kepercayaannya. Selain dilindungi untuk menikmati budayanya sendiri dan berbicara dengan bahasanya sendiri, hak minoritas untuk memeluk dan menjalankan agama atau kepercayaannya tidak boleh diabaikan. Di Indonesia misalnya, beberapa komunitas yang minoritas berbicara bahasa mereka sendiri, berbagi budaya mereka sendiri di antara para anggotanya dan menganut serta mempraktikkan agama atau kepercayaan mereka sendiri. Namun perlu ditekankan bahwa Ahmadiyah dan Syiah, sebagai dua agama minoritas dalam Islam yang dipelajari dalam buku ini, berbicara dalam bahasa yang sama, berbagi budaya dan kebudayaan yang sama.

Dengan demikian, perlindungan hak-hak mereka terkait erat dengan kebebasan beragama yang diatur dalam pasal 18 ICCPR. Dalam konteks hukum hak asasi manusia internasional, meskipun ICCPR dan General Comment of HRC tidak secara eksplisit menjelaskan pluralisme internal dalam agama tertentu, namun perlindungan hak minoritas agama dalam Islam untuk menganut ajaran Islam yang berbeda harus dimasukkan dalam undang-undang mereka. Kerangka pasal 18 dan 27 ICCPR. Di sisi lain, pentingnya hukum Islam dalam hal ini karena mayoritas umat Islam di Indonesia, dan di dunia Islam, memandang Islam sebagai bagian integral dari sistem hukum yang harus dipatuhi oleh seluruh umat Islam. Dengan demikian, selain membahas hukum hak asasi manusia internasional, buku ini juga bertujuan untuk membahas reformasi internal pemikiran umat Islam untuk melindungi hak-hak agama minoritas dalam Islam.

AGAMA MINORITAS MENURUT HUKUM HAM INTERNASIONAL DAN HUKUM ISLAM

Hak-hak minoritas agama sebagai hak asasi manusia dalam Islam perlu didiskusikan dalam konteks yang lebih luas. Hal ini untuk menunjukkan bahwa alasan mendasar perlindungan hak-hak kelompok agama minoritas tidak didasarkan pada status agamanya, tetapi terkait dengan statusnya sebagai manusia yang bermartabat. Oleh karena itu, setiap orang harus berhak atas hak asasi manusia tanpa pembedaan apapun seperti ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama, pendapat politik atau lainnya, asal kebangsaan atau sosial, kekayaan, kelahiran atau status lainnya. Prinsip kesetaraan telah ditempatkan di garis depan agenda hak asasi manusia selama bertahun-tahun sebagai tanggapan atas budaya ketidaksetaraan yang tertanam kuat di semua masyarakat. Ketentuan "lahir merdeka dengan hak dan martabat yang sama" dalam Pasal 1 UU UDHR dan Pasal 26 ICCPR juga menegaskan kembali bahwa HAM adalah hak universal, bukan manfaat, tugas, keistimewaan, atau praktik lain yang mungkin terkait sebagai akibat dari martabat manusia.

Namun sampai saat ini belum ada referensi mengenai definisi status minoritas dalam instrumen HAM internasional. Ketiadaan definisi ini dimaksudkan untuk menghindari pengurangan ruang lingkup dan kategori minoritas dan hak-hak mereka karena sifatnya yang unik, yang berbeda dari satu negara ke negara lain. Ini karena perbedaan etnis, agama, dan bahasa yang alami di dalam negara mungkin merupakan kompleksitas yang mengejutkan; bahasa bercabang menjadi dialek, budaya berkembang dalam bentuk yang beragam18 dan agama dan

kepercayaan tertentu, yang memiliki karakteristik unik yang membedakan anggota minoritas dari mayoritas, terbagi menjadi sekte dan denominasi.

Kerangka dasar Pembukaan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia (selanjutnya disebut UUD 1945) telah menyatakan bahwa kemerdekaan bangsa adalah anugerah Tuhan Yang Maha Esa, oleh karena itu bentuk struktural Negara Kesatuan Republik Indonesia didasarkan pada kedaulatan negara. Sebagian besar masyarakat Indonesia percaya bahwa agama berbeda dengan kepercayaan (*unorganized religious belief*) sebagai bagian dari budaya Indonesia. Aliran agama pertama dianggap "murni" atau religius", sedangkan aliran kedua dapat diidentifikasikan sebagai "sinkretis budaya". Keputusan Presiden No. 6 Tahun 2000 tentang Pencabutan Peraturan Pemerintah tentang Kebudayaan, Kepercayaan, dan Agama Tionghoa No. 14 Tahun 1967, Indonesia mengakui Konghucu, menambahkannya ke lima agama resmi sebelumnya (Islam, Kristen Protestan, Kristen Katolik, Hindu dan Budha).

Lukman Hakim Syaifuddin yang diangkat menjadi Menteri Agama pada 2014 mengatakan, meski Indonesia belum mengakui Baha'i sebagai agama, ia secara pribadi berpendapat bahwa Baha'i harus diakui sebagai agama baru di Indonesia.[2] Namun, pernyataan ini dibantah karena orang yang tidak memiliki agama yang diakui secara resmi di Indonesia umumnya disebut sebagai orang yang tidak beragama dan harus pindah ke agama yang diakui agar berhak atas kebebasan dan hak terkait yang dijamin oleh

---

[2]'Menag: *Resmi Atau Tidak Agama Bukan Otoritas Saya – Nasional* Tempo.Co' accessed 18 May 2019.

Konstitusi. Mengenai perdebatan tentang hubungan antara Islam dan negara, Nadirsyah Hosen mengatakan[3]:

> *"Banyak yang percaya bahwa penggunaan agama untuk tujuan seperti itu pada akhirnya mengakibatkan pelanggaran pemisahan gereja dan negara – salah satu dasar negara sekuler – dan dengan demikian kebebasan beragama orang lain. Akan tetapi, penganut agama lain berpendapat bahwa mengecualikan agama dari debat publik adalah salah, dan bahwa kebijakan semacam itu secara efektif mendiskriminasi agama dan penganutnya."*

Tapi Robert W. Hefner berpendapat[4]:

> *"Meskipun dunia Muslim memiliki pangsa modernis sekuler, banyak Muslim yang taat terus melihat agama mereka untuk prinsip-prinsip publik. ketertiban dan spiritualitas pribadi. Cita-cita politik mereka berasal dari tradisi mereka, bagaimanapun, tidak berubah, tetapi bervariasi dalam cara yang mencerminkan pandangan bersaing tentang bagaimana umat Islam harus menanggapi tantangan akhir dunia modern."*

Berdasarkan premis ini, sebagian Muslim mengatakan bahwa pemisahan antara Islam dan negara diperlukan jika kebenaran transenden Islam ingin ditundukkan oleh penguasa manusia. Oleh karena itu, perbedaan ini masih banyak membawa nalar masyarakat dan mempertahankan landasannya dalam doktrin-doktrin yang komprehensif dan terutama landasan pemahaman khusus tentang Islam[5].

---

[3] Nadirsyah Hosen, '*Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate*' (2005) 36 Journal of Southeast Asian Studies 419, 420.

[4] Robert W Hefner, *'Public Islam and the Problem of Democratization'* (2001) 62 Sociology of Religion 491, 493.

[5] Majid Khadduri and Wael B Hallaq, *'The Islamic Conception of Justice'* (1986) 20 Middle East Studies Association Bulletin 305, 306.

Situasi ini membuktikan bahwa pembahasan agama-agama minoritas dalam agama-agama tertentu, terutama hak mereka untuk memeluk dan menjalankan agamanya dalam hubungan negara-keagamaan, merupakan persoalan yang rumit dan menjadi lebih menantang terutama ketika negara berusaha mengatur kehidupan beragama. Negara berkewajiban menyelenggarakan pelaksanaan kebebasan beragama secara umum untuk menciptakan ketertiban umum. Namun, ketika negara terlibat dalam mendefinisikan apa yang benar dan apa yang salah, sebagai elemen fundamental dari kebebasan beragama, maka negara berjasa. sebagai penjaga agama bukan sebagai pelindung hak atas kebebasan beragama.

Minoritas membutuhkan tindakan khusus atau perlindungan afirmatif karena pandangan spesifik mereka dapat dianggap oleh mayoritas bertentangan langsung dengan nilai-nilai demokrasi. Mayoritas biasanya berargumen bahwa tidak ada pengakuan yang harus diberikan pada pandangan-pandangan ini untuk menghindari ketegangan dalam masyarakat. Kewajiban negara dalam situasi seperti itu bukanlah menghilangkan penyebab ketegangan, seperti menghilangkan pandangan-pandangan non-mainstream yang dikemukakan oleh minoritas, tetapi untuk mengatur bahwa setiap pandangan non-mainstream juga sama-sama dilindungi.

Dalam kasus agama minoritas, anggotanya biasanya mencari keadilan dalam hukum dan dalam kehidupan sehari-hari dengan agama mayoritas untuk mempertahankan tradisi dan karakteristik agama mereka, daripada berasimilasi dengan penduduk mayoritas yang diwakili oleh negara. Selain itu, orang-orang dari agama

minoritas juga harus memiliki akses ke kehidupan sosial-politik yang diperlukan di negara tempat tinggal mereka, sehingga mencapai paritas de facto dengan mayoritas agama yang dominan, yang dapat mengontrol berbagai hal yang mempengaruhi hak-hak agama minoritas. Hal ini menunjukkan bahwa selain memiliki kehidupan sosial budaya yang setara dengan mayoritas, agama minoritas juga harus menjamin partisipasinya secara efektif dalam pengambilan keputusan terhadap masalah-masalah minoritas, tidak hanya di tingkat nasional tetapi juga di tingkat daerah. Artinya dalam konteks hak minoritas agama, prinsip arsitektur pembelaan dan non-penentang juga bisa diterapkan untuk melindungi hak asasi manusia kemerdekaan maupun hak asasi manusia individu.

Dapat dikatakan bahwa minoritas agama harus menikmati semua hak asasi manusia, terutama hak yang sama untuk memeluk suatu agama atau kepercayaan seperti yang dilakukan mayoritas agama, karena hak tersebut merupakan bagian dari kebebasan beragama tanpa syarat berdasarkan Pasal 18 ICCPR. Indonesia sebagai negara pihak harus memastikan bahwa orang-orang beragama minoritas memiliki hak untuk mengakui dan menjalankan agama mereka sendiri. Jadi, hak untuk menganut agama atau kepercayaan tertentu terutama merupakan masalah hati nurani individu dan itu adalah kebebasan mereka untuk membekukannya.

Prinsip kebebasan beragama dalam hukum internasional HAM sebenarnya bermula sebagai upaya untuk melindungi kelompok-kelompok yang terpinggirkan, terutama kelompok agama minoritas, melalui penekanan awal pada toleransi lebih dari pada hak. Prinsip non-

diskriminasi dan kesetaraan dapat ditemukan dalam pasal 26 ICCPR, yang menyatakan bahwa setiap orang berhak untuk diperlakukan sama di depan hukum dan menikmati hak dan kebebasan tanpa hukuman[6]. Prinsip-prinsip tersebut juga melarang segala bentuk larangan berdasarkan hukum dan menjamin perlindungan yang sama dan efektif bagi semua orang terhadap larangan atas dasar apapun, termasuk agama.

Dalam debat tentang realisasi hak asasi manusia di seluruh dunia, Danilo Turk juga menegaskan bahwa:

> *"Salah satu persoalan paling mendasar dalam proses realisasi hak asasi manusia diekspresikan dalam hubungan antara individu dan masyarakat dan antara individu dan berbagai kelompok sosial di mana individu itu berada. Tetapi tidak ada individu yang hidup dalam ruang hampa, setiap orang termasuk dalam lebih dari satu kelompok sosial dan masyarakat secara keseluruhan. Aksiomatik bahwa "realisasi penuh" hak asasi manusia membutuhkan keseimbangan yang hati-hati antara hak individu dan norma sosial dan budaya yang ada dalam kelompok yang relevan."*

Pembahasan tentang hak-hak minoritas agama Muslim atau non-Muslim telah menjadi sangat kritis dalam hukum Islam. Dalam wacana tersebut, istilah-istilah seperti bid'ah, murtad, kafir dan jihad, yang dimaksudkan untuk menjaga kemurnian Islam, telah digunakan dan digunakan. dieksploitasi sebagai alat legitimasi di balik penganiayaan agama minoritas dalam Islam, yang menyebabkan perlakuan tidak adil di berbagai negara mayoritas Muslim termasuk

---

[6] Jack Donnelly, *'Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights'* (1982) 76 The American Political Science Review 303, 4.

Indonesia. Hal ini menggambarkan bahwa ketegangan antara minoritas dan mayoritas, terutama dalam hal pelaksanaan kebebasan pribadi dan pembentukan komunitas, merupakan salah satu masalah utama yang terus berlangsung di banyak negara mayoritas Muslim.

Diakui oleh seluruh umat Islam bahwa akidah Islam tidak menerima perubahan, tetapi hubungan antar manusia (mu'amalat) menerima perubahan karena masyarakat berkembang dan mengalami perubahan dari waktu ke waktu. Sumber-sumber hukum Islam harus diperiksa dari perspektif historis yang ketat untuk kontekstualisasi penafsiran literal kitab suci Al-Qur'an, untuk mencapai penilaian yang adil atas perlakuannya terhadap hak asasi manusia[7]. Misalnya, Amr ibn As mengumumkan orang Mesir untuk menyembunyikan konvensi hukum mereka kecuali untuk kebiasaan mengorbankan seorang gadis ke Sungai Nil untuk mendapatkan lebih banyak udara. Selanjutnya, hal selama masa penguasa Mogul[8], umat Hindu di India diizinkan untuk mematuhi hukum mereka kecuali kebiasaan sati; bakar janda itu dengan jenazah mendiang suaminya. Contoh-contoh ini menggambarkan bahwa penguasa Muslim mengakui bahwa Islam diturunkan untuk meningkatkan moralitas agama dengan membatasi keyakinan agama tertentu yang dapat mengancam dan

---

[7] Isha Khan, *'Islamic Human Rights: Islamic Law and International Human Rights Standards'* (1999) 5 Appeal: Review of Current Law and Law Reform 74, 80

[8] Recep Senturk, *'Sociology of Rights: "I Am Therefore I Have Rights"*: Human Rights in Islam between Universalistic and Communalistic Perspectives' (2005) 2 Muslim World Journal of Human Rights, in Mashood A Baderin, Mahmood Monshipouri, Shadi Mokhtari and Lynn Welchman (eds), Islam and Human Rights: Advocacy for Social Change in Local Contexts (Global Media Publications 2006) 33.

mengamankan masyarakat. Jika dua kasus serupa terjadi saat ini, penyelesaian tersebut dapat dibenarkan menurut hukum hak asasi manusia internasional karena praktik pembakaran atau pengorbanan manusia tidak sejalan dengan konsep penghormatan terhadap martabat manusia sebagai elemen fundamental hak asasi manusia.

Dalam Islam, konsep superioritas yang dimiliki Tuhan dan perintah-perintah-Nya merupakan hukum tertinggi. Tidak seorang pun boleh memaksa orang untuk mengikuti adat, termasuk memaksa mereka untuk beriman kepada Tuhan. Tuhanlah yang berhak menentukan pahala dan siksa bagi ketakwaan manusia. Anjuran ini terkait dengan sabda Nabi Muhammad SAW bahwa tidak boleh ada perlakuan yang membeda-bedakan bagi semua manusia kecuali atas dasar takwa. Argumen ini menegaskan bahwa hak asasi manusia dilindungi secara sakral, karena hak tersebut adalah hak asasi manusia. dianugerahkan Tuhan kepada semua manusia.

PANDANGAN ORGANISASI ISLAM TENTANG MINORITAS

Kelompok agama minoritas dalam Islam di Indonesia yang dituduh sesat antara lain Syiah, Ahmadiyah, Mahesa Kurung, jamaah dwibahasa dan Inkar Sunnah. Selain itu, ada minoritas Sunni yang menjadi korban: seperti Islam Jamaah, kelompok Islam Mesianik Indonesia yang belakangan berganti nama menjadi Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII). Perlakuan diskriminatif itu tidak semata-mata karena perbedaan pemahaman teologis di antara mazhab dan

mazhab Islam, tetapi juga terkait dengan alasan sosial, budaya, politik, dan hukum.[9]

NU merupakan salah satu dari tiga ormas Islam besar yang telah berdiri selama beberapa tahun dan secara rutin mengeluarkan fatwa-fatwa dalam menanggapi permasalahan umat Islam Indonesia. Mengenai hak asasi manusia dan isu agama minoritas dalam Islam, Suara NU terbagi menjadi dua kelompok. Kelompok pertama lebih memilih untuk mengikuti pendekatan Islam yang terpatah-patah dalam kaitannya dengan hak asasi manusia. Beberapa anggota kelompok ini bahkan mengklaim bahwa aspek HAM internasional, seperti kebebasan beragama, tidak sepenuhnya berlaku di Indonesia. Hasyim Muzadi, mantan Ketua NU, misalnya, berpendapat[10]:

> *"Kasus Ahmadiyah bukan soal kebebasan beragama tapi penistaan agama karena kelompok ini justru menistakan ajaran Islam dengan mengklaim Mirza Ghulam sebagai nabinya. Ahmadiyah harus memantapkan dirinya sebagai agama di luar Islam jika mereka ingin mendapatkan hak dan kebebasan konstitusionalnya karena keyakinan agama mereka saat ini sedang bermasalah."*

Misalnya, beberapa tokoh NU lokal di MUI Jawa Timur sepakat mengeluarkan fatwa pada 2012 yang menyatakan Syiah sebagai kelompok Islam yang menyesatkan. Banyak anggota kelompok ini mengklaim bahwa Islam harus mampu mengintegrasikan Pancasila,

---

[9] Rumadi Ahmad and Ahmad Suaedy, *Politisasi Agama dan Konflik Komunal: Beberapa Isu Penting di Indonesia* (The Wahid Institute 2007) 2.

[10] 'Hasyim Muzadi: *Sebaiknya Ahmadiyah Jadi Agama Sendiri'* (Republika Online 7 February 2011) accessed 18 May 2019.

UUD 1945, HAM internasional, modernitas, demokrasi dan globalisasi. Islam tidak harus dipahami sebagai kata benda, melainkan sebagai kata kerja yang mampu menjawab persoalan sosial termasuk hak asasi manusia.[11] Berkaitan dengan Syiah, Said Aqil Siradj, penerus Muzadi, berpendapat bahwa aliran Islam ini merupakan bagian integral dari Islam dan pengikutnya harus dianggap Muslim meskipun banyak umat Islam, termasuk sebagian besar anggota NU, di Indonesia percaya bahwa Syiah adalah murtad. Secara resmi menyatakan Ahmadiyah sesat, meski menurutnya kemunculan Ahmadiyah dipengaruhi oleh kolonialisme Inggris di India.[12]

Siradj juga dikenal sebagai pemikir Islam moderat. Sementara itu, banyak pemuda NU yang menjadi pembela HAM dan pembela agama minoritas dalam Islam. Menurut kelompok ini, menilai keyakinan agama lain yang menyimpang dari kebenaran adalah absurd karena heterogenitas agama adalah kehendak Tuhan dan karenanya menilai kebenaran dan kesalahan dalam agama hanyalah otoritas Tuhan. Argumen ini menegaskan bahwa NU pada dasarnya mendukung penalaran *yuridis independen* (ijtihad) tentang wacana hak asasi manusia, yang menunjukkan bahwa keduanya mencakup spektrum faksi, semuanya bekerja untuk kepentingan bangsa dan dengan keinginan yang tulus untuk melakukan reformasi. Akibatnya, suara-suara hak asasi manusia di dalam NU berbeda pendapat dan menegaskan bahwa mazhab-mazhab di NU tidak monolitik.

---

[11] Ahmad Syafii Maarif, Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara: *Studi Tentang Perdebatan Dalam Konstituante* (LP3ES 2006) 146.

[12] See Michael Laffan, *'The Fatwā Debated? Shūrā in One Indonesian Context'* (2005) 12 Islamic Law and Society 93, 1.

Kelompok Islam arus utama lainnya yang memiliki peran signifikan dalam wacana HAM di Indonesia adalah Muhammadiyah. Muhammadiyah didirikan untuk menyebarkan ide-ide reformis Islam di kalangan penduduk dan untuk mempromosikan kehidupan beragama di antara para anggotanya dengan menyediakan lembaga pendidikan, rumah sakit, dan layanan sosial lainnya. Berdasarkan pendekatan teologis puritan dan komitmen pelayanan sosialnya, Muhammadiyah digolongkan sebagai Islam puritan-modernis. Setelah berdirinya Muhammadiyah, suara Islam di ruang publik Indonesia semakin didominasi oleh pendukung modernisme berorientasi Mesir dari Muhammad Abduh dan Rashid Rida, yang secara signifikan mempengaruhi doktrin Muhammadiyah[13]. Muhammadiyah menekankan perlunya menjauh dari apa yang dihadirkannya sebagai pemahaman turunan hukum Islam (fiqh) dan ketergantungan fatalistik pada ulama Islam; fatalisme paling banyak diasosiasikan dengan para praktisi tasawuf dan Islam tradisionalis. Dapat dicatat bahwa Muhammadiyah modernis hanya dalam praktik dan bukan dalam hal ideologi, berpegang pada interpretasi salafi menghindari, atas nama taqlid, interpretasi ulama Islam pasca-salafi.[14]

Dalam kasus Syiah, Muhammadiyah juga tidak mengeluarkan fatwa yang menyatakan aliran Islam ini sesat atau murtad. Melalui pendapat resmi yang dianut pada tahun 2012, Muhammadiyah hanya menolak konsep ima miyah yang maksum yang memiliki ilmu dan otoritas

---

[13] See Michael Laffan, *'The Fatwā Debated? Shūrā in One Indonesian Context'* (2005) 12 Islamic Law and Society 93, 3.

[14] Daniels T, *Islamic Spectrum in Java* (Routledge 2016)

ketuhanan dan konsep menolak al-rafidhah; yaitu orang-orang yang menolak ummat dan mufakat. Suara Muhammadiyah terhadap Syiah sebenarnya berbeda. Yunahar Ilyas, ketua fatwa berpendapat bahwa Syiah bukanlah agama yang benar, sedangkan Din Syamsudin mencatat bahwa Syiah adalah versi Islam[15]. Perbedaan pandangan Muhammadiyah menegaskan bahwa kelompok ini mendukung ijti. Namun, penolakannya terhadap aliran Ahmadiyah dan Syiah menggambarkan bahwa reformisme Islam yang dibawa Muhammadiyah tidak dimaksudkan untuk mengembangkan interpretasi modern wacana Islam tentang hak asasi manusia. Dalam banyak kesempatan reformisme ini bahkan telah memprovokasi eksklusivisme teologis hukum yang menahan mereka untuk menanggapi wacana hak asasi manusia kontemporer. An Na'im mencatat bahwa[16]:

> *"Kesalahan mendasar kaum modernis Islam adalah bahwa mereka berusaha mencapai tujuan mereka melalui reformasi dalam kerangka Syariah. Beberapa dari mereka mungkin terintimidasi oleh prospek menantang apa yang mereka anggap sebagai sistem ilahi, sementara yang lain mungkin telah dibujuk untuk mengadopsi langkah-langkah ini karena alasan taktis atau politik, berpikir bahwa pandangan mereka akan memiliki daya tarik populer yang lebih besar jika mereka tetap berada di dalam batas -batas Syariah"*

[15] Aditya Revianur, *'Din: Muhammadiyah Keberatan Fatwa Sesat Syiah'* (KOMPAS.com) https://nasional.kompas.com/read/2012/09/07/09330267/Din.Muhammadiyah.Keberatan.Fatwa.Sesat.Syiah accessed 18 May 2019.

[16] Abdullahi An-Na'im and edited by Mashood A Baderin, Islam and Human Rights: *Selected Essays of Abdullahi An-Na'im* (Routledge 2017) 34.

Berdasarkan argumentasi An-Na'im, dapat dikatakan bahwa pengklasifikasian agama minoritas dalam Islam sebagai kafir, dengan menggunakan pemahaman literal dari sumber-sumber Islam, menunjukkan interpretasi Islam yang sudah ketinggalan zaman yang diproduksi pada abad-abad awal Islam.

Seperti halnya NU, suara perempuan terhadap agama minoritas dalam Islam di lingkungan Muhammadiyah juga nyaris tidak terlihat di ranah publik. Meskipun wacana tentang gender dan HAM di Indonesia jauh lebih maju dan lebih baik dibandingkan di Timur Tengah, namun suara perempuan seringkali tidak menjadi yang terdepan dan menjadi pusat perdebatan HAM. Dominasi laki-laki juga terjadi di semua ormas Islam, termasuk kelompok Islam garis keras di bawahnya, menandakan bahwa sejarah patriarki dalam wacana fikih Islam tidak banyak berubah hingga saat ini.[17]

Perlindungan minoritas agama dalam Islam di dunia Muslim telah menjadi salah satu wacana hak asasi manusia yang paling diperdebatkan. Ekspresi pandangan Islam yang tidak ortodoks dilihat oleh mayoritas Muslim ortodoks sebagai penyebab seringnya menyebut rekan minoritas mereka sebagai "kafir" atau bahkan "murtad", menyebabkan mayoritas mendiskriminasi mereka. Dunia Islam telah berupaya melakukan beberapa langkah untuk mereformasi konsep klasik kebebasan beragama untuk menghormati perbedaan teologis, yang antara lain dapat dilihat dari ketentuan kebebasan beragama dan hak-hak minoritas dalam UIDHR yang diadopsi pada tahun 1981.

---

[17] Bahtiar Effendy, *Islam in the Contemporary Indonesian Politics* (Ushul Press 2006) 180

FORUM INTERNUM DAN FORUM EKSTERNUM DALAM HUKUM HAM INTERNASIONAL

Instrumen hak asasi manusia internasional mendefinisikan forum internum sebagai kebebasan berpikir atau hati nurani, yang menunjukkan bahwa forum internum mencakup kebebasan pikiran dan hati nurani, atau kebebasan untuk memiliki atau mengadopsi agama atau kepercayaan pilihan seseorang yang tidak tunduk pada pembatasan apapun. Paul M. Taylor juga berpendapat bahwa[18]:

> *"Forum internum diambil untuk menunjukkan wilayah internal dan pribadi individu di mana campur tangan negara tidak dibenarkan dalam keadaan apa pun. Ini tidak hanya terdiri dari "kebebasan mutlak untuk memilih agama atau kepercayaan" individu tetapi juga berbagai kebebasan tambahan (yang akan dirujuk sebagai sisa dari forum internum)."*

Berdasarkan pemahaman tersebut, konsep agama dalam hukum HAM internasional berkaitan dengan fenomena supranatural dan melibatkan kepercayaan, praktik, dan ajaran moral. Ini banyak berkaitan dengan hal-hal spiritual dan sebagian besar dilihat sebagai masalah pribadi, pribadi, terpisah dan berbeda dari aspek kehidupan yang lebih rasional. Dengan demikian, individu adalah pusat di mana perlindungan hak asasi manusia dimaknai dan dilegitimasi.

Selain dimensi internal kebebasan beragama (forum internum), dimensi eksternal kebebasan beragama yang

---

[18] Paul M Taylor, Freedom of Religion: *UN and European Human Rights Law and Practice* (Cambridge University Press 2005) 115.

dikenal dengan forum externum juga dilindungi dalam beberapa instrumen HAM internasional.[19] Instrumen ini mengakui bahwa setiap orang berhak menampilkan agama atau kepercayaannya dalam pengajaran, pengamalan, ibadah dan ketaatan, baik secara individu maupun bersama-sama dengan orang lain. Forum eksternum dipandang baik dari segi kebebasan positif orang yang ingin memakai atau menampilkan simbol-simbol keagamaan maupun dari segi kebebasan negatif orang yang tidak ingin dikonfrontasi atau dipaksa. Hak beragama merupakan bagian integral dari forum eksternal semua agama dan merupakan kewajiban setiap negara untuk sama-sama melindungi pelaksanaan kebebasan beragama bagi setiap kelompok agama. Namun perlu diingat bahwa forum eksternal dapat dibatasi oleh hukum karena alasan keamanan, ketertiban, kesehatan, moral atau hak dasar orang lain.[20]

Pengakuan hak dan kebebasan orang lain sebagai syarat pembatasan forum eksternum menjadi penting, karena setiap agama memiliki komunitas pemeluknya yang memiliki identitas keagamaan yang khas secara kolektif dalam kelompoknya masing-masing. Di sisi lain, semua individu yang menganut agama tertentu harus menyadari bahwa agama mereka juga milik masyarakat luas. Hal ini menegaskan bahwa manusia tidak hidup dalam masyarakat

[19] The terms forum internum and forum externum were proposed by Special Rapporteur Asma Jahangir; see Michael Wiener, 'The Mandate of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief – Institutional, Procedural and Substantive Legal Issues' (2007) 2 Religion and Human Rights 3, 45.

[20] Jeroen Temperman, *'Freedom of Expression and Religious Sensitivities in Pluralist Societies: Facing the Challenge of Extreme Speech'* (2011) 2011 BYU Law Review 729, 732.

yang semua anggotanya memiliki keyakinan agama yang sama.

Jaminan kebebasan beragama dalam hukum Islam dapat ditemukan dalam beberapa ayat Al-Qur'an. Misalnya, Al-Qur'an (2:256) dengan jelas mengatur bahwa tidak ada paksaan dalam beragama dan menegaskan bahwa prinsip tidak memaksa untuk memeluk agama adalah amanat Ilahi (18:29). [21]Ayat tersebut mengatakan bahwa Tuhan berbicara kepada nabinya untuk percaya bahwa kebenaran ini (Islam) berasal dari Tuhanmu, jadi siapa pun yang mau, biarkan dia percaya, dan siapa pun yang mau, biarkan dia tidak percaya. Ayat-ayat tersebut menegaskan bahwa pada prinsipnya Islam memberikan kebebasan beragama yang merupakan domain setiap individu. Baik negara maupun organisasi keagamaan tidak dapat memaksa umat Islam untuk mengadopsi keyakinan Islam, karena individu harus bersedia untuk menganut Islam agar keyakinannya tulus.

Sumber tertinggi hukum Islam, mengakui pluralitas keyakinan agama, termasuk perbedaan pendapat (ikhtilaf) antara ajaran Islam di kalangan umat Islam. [22] Islam mengakui forum internum yang luas jangkauannya karena Islam memerintahkan umat Islam untuk menghormati pluralitas internal keyakinan Islam. Islam juga mengakui bahwa hak untuk menjalankan suatu agama atau kepercayaan atau forum internum, dan hak untuk memeluk suatu agama atau kepercayaan atau forum eksternal, merupakan dua ranah yang saling terkait karena umat Islam

---

[21] Baderin M, *'Islam and the Realization of Human Rights in the Muslim World: A Reflection on Two Essential Approaches and Two Divergent Perspectives'* (2007) 4 Muslim World Journal of Human Rights.1

[22] Reza Shah-Kazemi, The Spirit of Tolerance in Islam (IB Tauris 2012) 60

tidak dapat memeluk Islam dengan baik jika mereka tidak dapat menjalankan keyakinan agamanya masing-masing.

Fikih Islam yang menjunjung tinggi hukuman mati, sebagaimana disebutkan, pada dasarnya bertentangan tidak hanya dengan konsepsi internasional tentang kebebasan beragama tetapi juga dengan ketentuan pluralisme agama yang tegas dalam hukum Islam. Namun, di beberapa negara mayoritas Muslim, telah terjadi represi terhadap pembangkang agama beberapa sebagai murtad atau penghujat, beberapa bidah atau pembangkang dan beberapa hanya sebagai kafir.

KRITIS TERHADAP BUKU AGAMA MINORITAS, ISLAM DAN HUKUM

Dalam buku *Islamic constitutions and religious minorities* menjelaskan beberapa penelitian lintas negara menemukan bahwa negara bagian dengan mayoritas penduduk Muslim cenderung memiliki tingkat pembatasan tertinggi terhadap kebebasan beragama minoritas. Dalam studi ini, kami mempertimbangkan untuk pertama kalinya ketentuan konstitusional Islam sebagai penentu diskriminasi agama yang parah. Kami berhipotesis bahwa ketika Islam menjadi sumber undang-undang tertulis pra-konstitusional dalam masyarakat Muslim, diharapkan undang-undang berikutnya akan lebih cenderung melanggar hak-hak dasar minoritas. Pengujian kami menunjukkan bahwa di negara-negara di mana supremasi Islam dan Syariah mengakar secara konstitusional, minoritas agama cenderung menghadapi lebih banyak diskriminasi.

Prinsip hukum Islam dalam konstitusi, tidak ada lagi pengaruh yang signifikan dari ukuran-ukuran lain bagi

pengaruh Islam dalam masyarakat pada tingkat diskriminasi agama. Dengan kata lain, diskriminasi agama dalam masyarakat Muslim tampaknya lebih merupakan konsekuensi dari rancangan institusi formal (yaitu, konstitusi) dan bukan disebabkan secara langsung oleh norma-norma informal yang lazim di kalangan penduduk.

KESIMPULAN

Buku ini secara kritis menelaah masalah kompleks melindungi agama minoritas dalam Islam di Indonesia dalam konteks internasional hukum HAM dan hukum Islam. Wawasan umum buku tentang masalah posisi agama minoritas dalam Islam pada umumnya serta peran dan tanggung jawab negara-negara mayoritas muslim dalam hal itu. Ini diikuti oleh ringkasan tantangan khusus untuk perlindungan minoritas agama dalam Islam di Indonesia.

Minoritas agama dalam Islam, posisi Indonesia sebagai negara kuasi-teistik menjadi penting karena negara memiliki tugas untuk mengatur terlambatnya kebebasan beragama semua kelompok dan individu agama. Negara seringkali menerapkan aturan yang membatasi hak-hak kelompok minoritas agama atau individu yang berbeda pendapat dengan agama yang berlaku. Indonesia kerap menerapkan kebijakan diskriminatif terhadap minoritas dalam Islam, mendefinisikan minoritas yang tidak disukai dalam Islam sebagai bidat, tidak memenuhi syarat untuk perlindungan hak asasi manusia internasional yang diberikan kepada minoritas agama.

Dengan demikian, kesadaran masyarakat akan perlunya menghormati penafsiran ajaran agama yang berbeda diperlukan untuk melindungi agama minoritas

dalam Islam. Kebutuhan akan kesadaran tersebut penting karena jika mencari hukum tidak terbatas pada dokumen tertulis, pemahaman hak asasi manusia, kebebasan beragama dan kerukunan sosial juga harus mempertimbangkan akal sehat dalam masyarakat. Temuan buku ini telah menyoroti bahwa berlatih non-mainstream agama dianggap kriminal secara sosial dan hukum. Jadi, religious minoritas dalam Islam yang mengamalkan ajaran Islam non-mainstream dianggap memberontak terhadap komunitas agama yang mapan, yaitu Ortodoksi Islam versi Indonesia.

HUKUM KELUARGA ISLAM DI INDONESIA: IMPLEMENTASI KOMPILASI HUKUM ISLAM DI PERADILAN AGAMA

Oleh: Rusdi Rizki Lubis

PENDAHULUAN

Buku ini merupakan karya dari guru besar Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Prof. Dr. Euis Nurlaelawati, M.A., Ph.D. yang diterbitkan oleh Amsterdam University Press pada tahun 2010. Buku ini mempunyai jumlah halaman sebanyak 293 halaman dan terdiri dari 6 bab yang dibagi menjadi dua bagian.

Latar belakang permasalahan yang menjadi problem akademik dari penulis adalah berdasarkan sejarah sejak abad ke-20, dimana negara-negara Islam modern berlomba-lomba untuk melakukan formalisasi berbagai aturan demi terwujudnya keadilan dan menjaga martabat perempuan. Modernisasi secara global itulah yang menyebabkan proses kodifikasi dan unifikasi hukum keluarga di Indonesia. Di Indonesia pembaruan ini ditandai dengan lahirnya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, kemudian pada tahun 1989 lembaga peradilan agama telah diakui sebagai bagian dari salah satu sistem kehakiman.

Kewenangan pengadilan agama diawal berdirinya hanya mencakup masalah perkawinan, waris dan wakaf. Dalam memutuskan suatu perkara, para hakim memerlukan

hukum substantif untuk menjadi sumber rujukan, atas dasar itulah dirumuskan Kompilasi Hukum Islam (selanjutnya disebut KHI) melalui Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991. Namun, meskipun telah hadir dengan tujuan sebagai pedoman bagi para hakim, ternyata dalam pelaksanaannya masih terdapat banyak kendala dan tantangan, baik secara budaya, substansi dan struktur hukum.

Sebagai sebuah produk pemikirian manusia, KHI mengandung asas-asas dan kaidah hukum Islam yang relevan dengan berbagai pandangan mazhab dan juga merupakan konvergensi antar mazhab yang berdiri sendiri. Namun apabila ditinjau dari pasal-pasal yang terdapat di KHI maka dapat dikatakan bahwa KHI merupakan penjabaran dari peraturan perundang-undangan sebelum KHI berlaku, seperti Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1946 jo. Undang-Undang Nomor 32 Tahun 1954 dan Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Perkawinan.

Kebutuhan akan KHI semakin tampak untuk mengakhiri ketidakpastian hukum di Pengadilan Agama, ketidakpastian yang muncul akibat beragamnya putusan pengadilan dalam kasus yang sama. Keberagaman tersebut merupakan konsekuensi logis dari beragamnya sumber pengambilan hukum yang berasal dari kitab-kitab fikih. Jadi secara praktis, kasus yang sama dapat lahir putusan yang berbeda jika ditangani oleh hakim yang berbeda. Dari sudut teori hukum, ini berarti bahwa produk-produk Pengadilan Agama bertentangan dengan prinsip kepastian hukum.

Setelah KHI berhasil diformalisasikan, permasalahan selanjutnya kemudian hadir. Proses untuk

menginternalisasikan norma-norma dalam KHI ke dalam kehidupan masyarakat mendapat banyak pertentangan. Di antaranya dipengaruhi oleh dualisme sudut pandang masyarakat terhadap hukum Islam, yakni memandang hukum Islam berdiri secara dikotomis dengan hukum positif. Implikasinya, ketidakpastian hukum muncul dalam banyak kasus, karena masyarakat memandang bahwa hukum Islam adalah satu-satunya penentu keabsahan tindakan hukum mereka, sedangkan hukum positif hanya sebatas aturan administrasi saja.

Berdasarkan latar belakang itulah penulis melakukan riset melalui bukunya, selain untuk menjawab apakah implementasi KHI sudah benar-benar terlaksana untuk dijadikan rujukan oleh para hakim dalam putusannya demi keseragaman hukum, penulis juga mencoba untuk menguraikan faktor apa saja yang menyebabkan pelaksanaan KHI tidak seperti yang dicita-citakan saat proses pembentukannya. Selain daripada itu, penulis juga memaparkan posisi fikih klasik dalam putusan pengadilan agama setelah hadirnya KHI.

Metodologi dan Pendekatan Penelitian

Penulisan buku ini menggunakan penelitian empiris dengan jenis penelitian kualitatif, penulis juga melakukan wawancara langsung kepada para hakim serta meneliti berbagai putusan selama kurun waktu satu setengah tahun. Penulis menyajikan hasil penelitiannya berdasarkan studi langsung ke lapangan di pengadilan. Adapun pendekatan yang dilakukan adalah pendekatan fungsional dalam mengkaji peran dan fungsi KHI demi mewujudkan keseragaman putusan dalam instansi Pengadilan Agama.

Dengan menguraikan dari sisi politik hukum dan sosiologi hukum atau eksistensi keberadaan suatu peraturan pembahasan dalam penelitian ini terasa cukup mendalam. Selain daripada itu, penulis juga memprioritaskan untuk mengetahui apakah keberadaan fikih klasik masih tetap eksis menjadi sumber rujukan para hakim setelah kehadiran KHI yang dianggap sebagai fikih Indonesia dengan menguraikan segala halangan, rintangan dan perdebatan tentang kehadiran KHI agar bisa diterima.

KAJIAN PENELITIAN TERDAHULU (*PRIOR RESEARCH ON TOPIC*)

1) Penelitian terdahulu pertama yang dilakukan oleh Barmawi Mukri pada tahun 2001 dengan mengambil judul "Kedudukan dan Peranan Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasioal". Permasalahan yang dibahas adalah KHI dan proses penyusunannya serta kedudukan KHI dalam sistem hukum nasional. Metode penelitian yang digunakan adalah metode dokumentasi dan teknik analisis data yang digunakan adalah pendekatan konsep dan sejarah.

   Kesimpulan dari penelitian ini adalah hakim sebagai pelaksana kekuasaan kehakiman mempunyai kebebasan yang dijamin oleh Undang-Undang untuk menegakkan keadilan meskipun keluar dari norma hukum yang berlaku selama tujuan hukum dapat tercapai. Apabila terjadi kekosongan hukum, maka hakim dengan ijtihadnya dapat aktif dan kreatif dalam menciptakan hukum.

2) Penelitian kedua yang dilakukan oleh Dian Rina Rachmawaty pada tahun 2010 dengan judul "Kedudukan dan Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum di Indonesia". Permasalahan yang dibahas adalah KHI dan pembaruan hukum Islam, KHI sebagai hukum terapan di Peradilan Agama dan KHI dalam Konstalasi Politik Hukum Nasional. Metode penelitian yang digunakan adalah yuridis normatif dan teknik analisis data yang digunakan adalah pendekatan sejarah, pendekatan perundang-undangan dan pendekatan konseptual.
   Kesimpulan dari penelitian ini adalah KHI yang diwujudkan dalam bentuk Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 menimbulkan kontroversi karena KHI bukan merupakan produk peraturan perundang-undangan.

PEMBAHASAN

KHI: Sejarah dan Konstelasi Politik

Sejarah Islam di Indonesia, terutama pada masa orde baru, tidak dapat dilepaskan dari konteks relasi antara negara dan umat Islam. Sejak tahun 1980, umat Islam dipandang sebagai salah satu komponen masyarakat yang dipandang dapat mengancam kekuasaan rezim ini. Presiden Soeharta masih menaruh kecurigaan kepada umat Islam yang diawal berdirinya Republik menuntut diterapkannya Piagam Jakarta untuk melegalisasi penerapan syariat Islam. Sementara di sisi lain, pemerintah orde baru sedang berusaha menguatkan Pancasila sebagai satu-satunya dasar negara.

Pada tahun 1974, lahirlah Undang-Undang Perkawinan sebagai akibat dari konstelasi politik yang dianggap oleh umat Islam sebagai tindakan yang melukai

keimanan karena terdapat beberapa aturannya yang justru bertentangan dengan syari'at. (hlm. 69). Selain itu umat Islam banyak mengkritik kebijakan orde baru yang dianggap banyak mewakili kepentingan umat Kristen dan kelompok sekuler. Hingga pada tahun 1983, pemerintahan orde baru menetapkan gagasan Pancasila sebagai landasan tunggal bagi seluruh organisasi politik yang ada.

Di tengah arus politik islam yang mengharapkan penerapan syariat islam secara formal, terdapat kelompok intelektual Muslim yang ternyata tidak setuju dengan dibentuknya negara islam, dengan pemahaman bahwa umat islam cukup melaksanakan standar kenegaraan dan menganalogikan Pancasila sama dengan Piagam Madinah yang mana keduanya secara substansial mengakui hubungan nilai-nilai agama dan masalah-masalah negara (hlm. 73). Kelompok inipun melibatkan diri kedalam politik dan pemerintahan. Seiring perkembangan zaman kelompok inipun memelopori terbentuknya Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI) yang dipimpin oleh B.J. Habibbie. ICMI menandai perubahan antagonisme politik menjadi akomodatif.

Perubahan kondisi politik ini membuat efek berlanjutnya proyek pemikiran Islam mazhab Indonesia yang digagas oleh Hasby Ash-Shiddiqie dan Hazairin, dipelopori oleh Munawwir Sjadzali dengan memperkenalkan wacana kontekstualisasi ajara islam yang berpedoman pada ijtihad. Sjadzali juga mendorong dan mendukung upaya negara untuk menjadikan Pancasila sebagai ideologi tunggal. (Nafis, 1995). Hal ini yang menjadi dasar bagi pelbagai upaya memasukkan hukum islam dalam sistem hukum negara. Salah satu contoh keberhasilan upaya

tersebut dengan lahirnya KHI. Gagasan pembuatan KHI dimentori oleh Busthanul Arifin yang saat itu menjabat sebagai Ketua Majelis Khusus di Mahkamah Agung. (hlm. 94).

Internalisasi KHI

Proses internalisasi KHI mendapat banyak halangan dan rintangan, salah satunya disebabkan adanya pembaruan yang terdapat dalam KHI. Pelbagai pendapat di balik perdebatan tersebut bertujuan untuk mengetahui kecenderungan pemikiran hukum di kalangan sarjana Muslim Indonesia. Faktor pembaruan yang hanya ada di KHI tanpa ada termaktub dalam Al-Qur'an dan Sunnah seperti wasiat wajibah dan sistem perwakilan warisan mengakibatkan terjadinya pertentangan dalam kalangan masyarakat Muslim di Indonesia. Masuknya hukum adat seperti adanya harta bersama (gono gini) juga menjadi alasan pertentangan lainnya. Permasalahan lain adalah adanya hak waris seorang ayah sebagai akibat dari sistem bilateral. Dan juga adanya pembaruan di lingkup permasalahan poligami yang berbeda dengan ketetapan ulama dalam kitab-kitab fikih.

Dari pelbagai perdebatan KHI di kalangan ulama dan umat Islam, dapat diketahui bahwa posisi KHI dianggap sebagai manifestasi hukum Islam mazhab Indonesia. Implikasinya berbeda dengan Undang-Undang Perkawinan yang berlaku bagi semua masyarakat Indonesia, KHI secara tidak langsung merupakan mazhab baru yang secara implisit harus dipegang oleh umat Islam di Indonesia. Undang-Undang Perkawinan dianggap sebagai produk legislasi untuk mengatur perilaku dan tatacara perkawinan bagi

seluruh masyarakat Indonesia, tidak seperti KHI yang berlabel Islam sehingga umat Islam dan para ulama lebih sensitif terhadap substansi yang diatur di dalamnya.

Dalam rangka mengungkap apakah para hakim di Pengadilan Agama telah menggunakan KHI sebagai landasan dalam mengambil putusan pada suatu perkara. Euis meneliti pelbagai putusan yang dibuat oleh beberapa pengadilan sejak keluarnya KHI. Euis menggunakan putusan yang telah dikeluarkan oleh para hakim di lingkungan Peradilan Agama sebagai pedoman analisis, terutama sebelum dan sesudah dikeluarkannya KHI. Dengan metode tersebut, ia mampu mengambil garis pemisah di antara banyak purusan yang ada, serta memosisikan putusan tersebut dalam konteks KHI dan konvensional yang k keduanya dijadikan sumber bagi hakim dalam memutus perkara (hlm. 169-170).

Sejak awal, kedudukan hukum Islam dalam praktik Peradilan Agama yang masih bersifat non-formal sangat kuat dipegang oleh para hakim, karena pada masa-masa awal kemunculannya, para hakim adalah mereka yang dianggap tokoh agama (ulama) di masyarakat (hlm. 133). Setelah Peradilan Agama menjadi peradilan formal, seperti halnya sistem peradilan yang lain, para hakim diangkat dan berada di bawah naungan negara. Secara struktural, hakim memang dipisahkan dari para ulama, tetapi secara kultural hakim masih sangat terikat dengan kultur awal kemunculan Peradilan Agama di Indonesia yang informal. Dalam hal ini, tentu tidak mengherankan jika dalam banyak kasus hakim masih sangat terikat dengan khazanah pemikiran hukum Islam klasik atau fikih.

Departemen Agama pada tahun 1958 mengeluarkan aturan dengan membatasi hanya tiga belas kitab fikih yang dapat dijadikan rujukan perkara dengan tujuan untuk menyatukan keseragaman hukum yang digunakan, namun hakim yang selalu merasa bebas dalam pengambilan sumber rujukan tidak menghiraukan anjuran tersebut. (hlm. 135). Bahkan Departemen Agama juga menerbitkan buku yang berjudul "Alasan Syar'i Penerapan Kompilasi Hukum Islam", namun karena ada beberapa faktor hambatan seperti kurangnya sosialisasi pada buku tersebut atau memang faktor keengganan para hakim untuk meninggalkan kitab-kitab fikih tersebut membuat sikap hakim tetap menggunakan kutipan dari kitab fikih klasik dalam memutus perkara seperti pada kasus perceraian. (hlm 141).

Berdasarkan putusan yang diteliti ditemukan banyak kitab-kitab fikih yang tidak masuk rekomendasi Departemen Agama dan banyak dikutip sebelum hadirnya KHI juga tetap digunakan oleh hakim dalam putusan. Dengan tetap masih menggunakan kitab fikih klasik tersebut, justru putusan yang dihasilkan tidak mampu menjaga akurasi data karena dalam beberapa kasus ditemukan tidak validnya halaman yang dikutip dari kitab tersebut. Hal ini dikarenakan hakim jarang merujuk langsung kepada kitab aslinya dan seringkali hanya mengandalkan ingatan ketika mengutip doktrin-doktrin hukum atau para hakim sering menyalin hanya kutipan pendapat hukum ulama tertentu dari keputusan yang sudah dikeluarkan sebelumnya. Dari sisi teori kepastian hukum pun menjadi tidak terpenuhi, perbedaan landasan hukum yang diambil dalam satu kasus yang sama membuat terjadinya perbedaan penerapan hukum di pengadilan. Padahal salah satu tujuan lahirnya

KHI untuk menyeragamkan pemahaman dan putusan hakim di pengadilan agar terciptanya suatu kepastian hukum di masyarakat. (hlm. 142).

Hasil penelitian menunjukkan, salah satu alasan keengganan para hakim meninggalkan kitab fikih sebagai sumber rujukan dalam putusan disebabkan oleh perlunya memasukkan pertimbangan kemaslahatan umum dalam putusan. Demi menciptakan kemaslahatan umum atau untuk menjamin kepuasan keadilan pihak-pihak dalam suatu kasus, sehingga sejumlah aturan dalam KHI tidak sepenuhnya ditaati. (hlm. 143). Beberapa bidang yang dihindari para hakim untuk menggunakan KHI di antaranya adalah permasalahan hak asuh anak (hadhanah), pengesahan perkawinan (isbat nikah) dan usia perkawinan. Pengenyampingan hakim terhadap KHI dengan alasan kemaslahatan umum adalah bahwa apa yang diputuskan tetap berlandaskan kepada fikih.

Faktor lain yang mendorong para hakim meninggalkan KHI adalah karena mereka menganggap bahwa dalam beberapa kasus aturan aturan itu menyimpang terlalu jauh dari doktrin-doktrin fikih klasik. Penolakan ini justru berangkat dari subyektivitas hakim sendiri, seperti sikap hakim terhadap perwakilan ahli waris yang mengemukakan. "Jika saya menemukan kasus waris terkait dengan aturan perwakilan ahli waris, saya tidak akan mengikuti aturan dalam Kompilasi itu, karena saya tidak menyetujuinya" (h. 148). Para hakim berpendapat bahwa perwakilan berarti bahwa seseorang mengambil seluruh kedudukan orang lain. Mereka sadar bahwa ketika peraturan ini diterapkan akan menimbulkan ketidakadilan yang tak terhindarkan, dan mereka sadar bahwa pembatasan

bagian ahli waris wakil adalah untuk menghindari ketidakadilan. Oleh karena itu, secara serempak KHI dituduh belum layak menerapkan konsep perwakilan ahli waris sepenuhnya.

Salah satu upaya dari penulis untuk mengungkapkan suatu pertanyaan besar apakah para hakim di pengadilan agama telah mengimplementasikan KHI sebagai landasan dalam mengambil putusan suatu perkara adalah dengan mengumpulkan putusan. Menariknya dari hasil kumpulan putusan yang diteliti, ditemukan kesimpula bahwa para hakim yang masih tampak fikih sentris, sehingga hal-hal baru yang coba ditawarkan oleh KHI justru tidak dapat teraplikasi dengan baik. Para hakim cenderung menerima KHI jika diimbangi dengan fikih, tetapi jika dianggap berseberangan maka para hakim tetap merujuk pada fikih tanpa mengindahkan adanya KHI tersebut.

FAVORITISME FIKIH TERHADAP KHI

Dalam penelitiannya, buku ini berhasil mengelaborasi penggunaan KHI sebagai pedoman putusan dan motif di balik pilihan para hakim untuk mempertahankan kitab fikih. Terkait hal ini, memang menjadi keunggulan karena belum ada penelitian serupa yang dilakukan oleh para peneliti lain. Buku ini membuktikan bahwa terdapat akar-akar yang lebih mendasar bagi dipertahankannya kitab fikih dalam praktik peradilan agama di Indonesia. Tidak dapat dimungkiri bahwa KHI merupakan keputusan politik dari rezim sekular.

Oleh karena itu, produk KHI yang dihasilkan dipertanyakan keabsahannya oleh sebagian kelompok. Selain itu, status KHI secara hukum tidak termasuk dalam tara urutan perundang undangan di Indonesia. Faktor-faktor

tersebut menjadikan KHI berada pada posisi yang tidak mengikat. KHI tidak cukup kuat untuk menggantikan tradisi hukum Islam di Indonesia yang telah terpengaruh dengan khazanah pemikiran hukum Islam klasik (fikih). Akibatnya, para hakim memosisikan KHI sebagai kitab fikih yang terbatas hanya sebagai anjuran, tidak mengikat, sehingga dirasa perlu untuk merujuk secara langsung kepada kitab-kitab fikih yang otoritatif. (hlm. 165)

Berbagai faktor yang melatar belakangi kefavoritan fikih dibandingkan KHI dalam implementasinya diantaranya adalah pendidikan para hakim yang notabane lulusan pesantren dikarenakan syarat ujian calon hakim harus mampu membaca dan memahami kitab kuning membuat ada perasaan untuk menjaga tradisi yang telah mapan dalam masyarakat. Faktor lain yang menyebabkan para hakim tetap menggunakan kitab fikih sebagai rujukan yakni pentingnya penggunaan bahasa arab dan ijtihad. Adanya bahasa arab dalam putusan membuat para hakim merasa lebih yakin pada landasan yang dibuat, putusan tersebut dianggap lebih *afdal* dan mendapat justifikasi agama yang memang dengan masuknya bahasa arab tersebut membuat kedudukan putusan tersebut lebih mendapatkan tempat yang istimewa di kalangan umat Islam Indonesia. Adapun dengan mengatasnamakan ijtihad, para hakim menganggap KHI tidak cukup untuk memadai untuk menjawab permasalahan yang ada. Salah satu contoh adalah tidak masuknya alasan hiperseksualitas seorang suami sebagai salah satu alasan poligami.

Selain perspektif para hakim, pelaksanaan hukum sangat terkait dengan budaya yang ada di masyarakat dan budaya tersebut terdiri dari pelbagal elemen masyarakat,

termasuk para ulama. Penulis berupaya melihat beragam aspek subyek hukum, termasuk masyarakat dan ulama. Dalam bagian ini, penulis mengkaji hubungan-hubungan yang rumit antara hakim, ulama, dan negara, dimulai dengan memaparkan kedudukan hakim di mata umat Islam, khususnya dalam kaitannya dengan kehadiran otoritas agama tradisional. Kemudian dipaparkan bagaimana masyarakat Muslim, pada taraf tertentu, masih mengandalkan ulama untuk memecahkan masalah-masalah hukum keluarga yang muncul dari perkawinan, perceraian, dan waris, serta bagaimana persepsi dan penerimaan masyarakat Muslim terhadap KHI mempengaruhi praktik peradilan di kalangan para hakim di Pengadilan Agama.

Terkait kedudukan hakim di masyarakat adalah posisi mereka sebagai abdi negara, bukan sebagai abdi masyarakat seperti halnya ulama. Ketika posisi hakim telah diformalkan sebagai pejabat negara, mereka lebih dipandang sebagai agen-agen negara, yang memberikan kewenangannya kepada mereka, memberi mereka tanggung jawab untuk melakukan tugas-tugas agama. Hal ini berbeda dari ulama, yang mendapatkan penerimaan luas dalam masyarakat dan dipandang sebagai para penjaga syariah. Menurut Euis, di sinilah terletak dilemanya, sebagai pejabat negara mereka harus mengikuti aturan-aturan yang diterapkan oleh negara, namun sebagai ulama mereka harus mengikuti syariah dan karenanya fasih dalam mengutip kitab kuning serta menafsirkan Al-Qur'an dan Sunnah. (h. 182).

KRITIK TERHADAP BUKU

Meninjau langsung kinerja hakim Pengadilan Agama dalam melaksanakan implementasi KHI berdasarkan persepsi masyarakat merupakan salah satu keunggulan buku ini, namun penelitian ini akan menjadi lebih sempurna apabila penulis mencoba untuk membuka perspektif mengenai eksistensi masyarakat secara lebih luas, termasuk mengenai kesadaran hukumnya. Selain daripada itu, tingkat kepuasan masyarakat terhadap institusi peradilan dalam menerapkan hukum, yang dalam hal ini dilakukan oleh hakim juga tidak disinggung.

Dalam tinjauan pluralisme hukum, persepsi masyarakat menjadi penting karena keragaman aturan dalam masyarakat menjadi suatu yang niscaya dan wajar, begitu juga keadilan. Buku ini sejatinya dapat lebih komprehensif mengelaborasi hasil penelitiannya dengan memaksimalkan perangkat teori pluralisme hukum, terutama dalam mengungkap rasa keadilan yang ada di masyarakat.

Pembaruan yang dibawa oleh KHI tentu mempunyai implikasi hubungan relasi antara masyarakat dan hukum dengan tujuan untuk melakukan perubahan dan perbaikan. Pendapat dari M. Atho Mudzhar, reaktualisasi yang dilakukan oleh Munawwir Sjadzali mengenai permasalahan waris dalam KHI tidak luput dari upaya Islam dalam memperbaiki harkat dan martabat perempuan yang dilakukan secara terus menerus. Ketika memasuki bingkai perubahan dan perbaikan semacam ini, penting pula dicermati seberapa jauh perubahan itu dicapai seiring dengan tuntutan keadilan yang muncul dalam masyarakat. (Sapuan, hlm. 27). Dengan kata lain, selain menampilkan

data-data empirik mengenai praktik waris di masyarakat yang cenderung menolak standar yang telah ditetapkan KHI, sebaiknya juga menampilkan sikap abai masyarakat terhadap konsep tradisional hukum Islam yang justru masih sangat mengikat, seperti adanya pembagian harta waris secara kekeluargaan tanpa menggunakan ketentuan hukum waris Islam, izin dibolehkannya poligami, atau pembagian harta bersama (gono gini) bagi perempuan pekerja dengan suami yang ternyata pengangguran atau tidak memiliki pendapatan yang pasti. (Ahmad, hlm. 191).

Untuk contoh kasus terakhir terdapat kekecawaan dari Dewi Hughes, salah satu pencari keadilan di Pengadilan Agama Jakarta Selatan, putusan dari Pengadilan Agama untuk memutuskan pembagian harta bersama antara Dewi Hughes dan suaminya secara merata (1:1) sesuai dengan aturan Kompilasi Hukum Islam, padahal secara nyata terbukti selama berumah tangga Dewi Hughes sebagai seorang istri juga menanggung beban untuk menghidupi keluarga dan secara nyata pula sang suami telah melalaikan kewajibannya untuk memberikan nafkah.

Meskipun kasus seperti ini tidak banyak terjadi di masyarakat, namun kejadian ini menjadikan fakta yang tidak terbantahkan. Dampaknya, dengan pelbagai kasus yang diterima oleh Pengadilan Agama dan diputuskan oleh hakim, akhirnya akan menimbulkan pertanyaan, apakah para pihak yang bersidang sudah merasa terpenuhi keadilannya? Kepuasan para pihak tersebut tentunya akan mempengaruhi tanggapan masyarakat terhadap hukum Islam yang telah diadopsi menjadi hukum positif, sebagaimana yang menjadi salah satu topik permasalahan yang dilakukan pada penelitian ini.

Selain daripada itu, KHI yang sudah ada sejak tahun 1991 dapat dipandang sudah cukup usang, namun jikapun ingin dilakukan perubahan terdapat suatu permasalahan yakni terkait kedudukannya. KHI secara legalitasnya hanya berubah instruksi presiden yang notabene berdasarkan teori peraturan perundang-undangan hanya bisa dirubah/direvisi/diganti melalui instruksi presiden itu sendiri. Dilihat dari historisnya juga, KHI dapat 'dianggap' mengikat para hakim waktu itu dikarenakan Peradilan Agama sewaktu KHI hadir keberadaannya masih dibawah wewenang Presiden, sebelum pada akhirnya Peradilan Agama menjadi lembaga yudikatif (*one roof system*) dibawah Mahkamah Agung yang artinya Presiden tidak punya lagi kewenangan mengatur baik melalui inpres, kepres atau aturan lainnya.

KESIMPULAN

Buku ini mengemukakan beberapa kesimpulan yang menarik untuk dicermati. Di antaranya adalah bahwa pembaruan tidak bisa mengabaikan pelbagai pandangan hukum Islam. Ini berarti bahwa pembaruan akan menciptakan masalah yang serius. Pertama, ia memunculkan pertanyaan tentang watak Islami hukum. Pembaruan akan sering dituduh berasal dari kesalahan tafsir terhadap teks atau penafsiran teks yang penuh semangat untuk memenuhi norma yang ditentukan sebelumnya dan diterima secara subjektif. Kedua, hasilnya adalah bahwa KHI secara keseluruhan dipandang tidak mencerminkan pemikiran-pemikiran tentang hukum Islam dari kelompok Muslim Indonesia mana pun. (Hazairin, hlm. 35)

Pro dan kontra yang muncul akibat dari hadirnya KHI, setidaknya membuat pertanyaan besar apakah KHI sudah dapat memberikan solusi hukum atau justru dianggap sebaliknya dengan adanya berbagai hasil pembaruannya, sehingga membuat kultur para hakim lebih merasa nyaman untuk kembali kepada kitab fikih klasik. Pada akhirnya, pergulatan identitas yang berlangsung di kalangan hakim, pejabat administrasi negara dan masyarakat yang berupaya mencari keadilan, harus berada pada arena di antara mempertahankan tradisi yang telah ada sembari mengambil modernitas yang ditawarkan. Para aktor cenderung tetap mengambil perubahan dan pembaruan apabila hal itu sejalan dengan tradisi yang telah ada sebelumnya.

PERGESERAN PARADIGMA HUKUM HAK ASASI MANUSIA: MEMBACA DISKURSUS HAM DALAM KASUS PENISTAAN AGAMA AHOK

Oleh: Muhammad Najid Aufar

PENDAHULUAN

Buku ini merupakan hasil penelitian atas kasus penistaan agama Basuki Tjahja Purnama, atau yang dikenal dengan Ahok. Kasus bermula ketika Ahok melakukan kunjungan kerja ke pulau Pramuka dalam rangka berdialog dengan masyarakat tentang program perikanan dari pemerintahannya pada tanggal 27 September 2016. Saat itu, Ahok menyindir adanya beberapa politisi yang menggunakan ayat Al-Qur'an pada Surat Al-Maidah ayat 51 untuk tidak memilihnya dalam pilkada.[1] Akan tetapi, pada tanggal 06 Oktober 2016, Buni Yani mengunggah ulang video Ahok tersebut ke dalam media sosialnya dengan memberikan judul "Penistaan Agama?" serta diberikan transkrip pada video tersebut, namun dengan menghilangkan satu kata "pakai" dari perkataan Ahok.

---

[1] Daniel Peterson, *Islam, Blasphemy, and Human Rights in Indonesia The Trial of Ahok*. (New York: Routledge, 2020), hlm. 15.

Akibatnya, seolah-olah Ahok menyebutkan umat Muslim dapat disesatkan oleh Al-Qur'an sendiri.[2]

Merespon hal itu, pada tanggal 11 Oktober 2016, Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan "Pernyataan dan Sikap Keagamaan" yang menyatakan perkataan Ahok adalah "Haram" (terlarang).[3] Pernyataan sikap ini kemudian dijadikan dasar oleh beberapa pihak untuk melakukan demonstrasi di depan istana negara pada tanggal 04 November 2016 dan 02 Desemer 2016. Aksi demonstrasi tersebut kemudian dinamai dengan "Aksi Bela Islam."[4]

Ahok kemudian dikenakan Undang-Undang Nomor 1/PNPS/1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan /Penodaan Agama. Proses perkara Ahok atas kasus penistaan agama tersebut berlangsung selama masa kampanye Ahok dalam perhelatan pemilihan kepala daerah di DKI Jakarta. Penulis buku kemudian menggambarkan bagaimana perkara dugaan penistaan agama Ahok tersebut sangat mempengaruhi proses demokrasi dengan mengutip perkataan Guntur Romli 'seperti kami sedang bertinju, tetapi tangan dan kaki kami diikat.'[5] Sebagai akibatnya, pemilihan kepala daerah Jakarta yang berlangsung pada tanggal 19 April 2017 Ahok mengalami kekalahan melawan rivalnya Anis Baswedan. Pada tanggal 09 Mei 2017 kemudian Ahok dijatuhi hukuman 2 (dua) tahun penjara dan kemudian sejak

---

[2] *Kompas*. 28 4 2017. 23 Desember 2022. <https://megapolitan.kompas.com/read/2017/04/28/19355001/penjelasan.buni.yani.tulis.penistaan.terhadap.agama.soal.video.ahok>.

[3] MUI. *mui.or.id*. 20 Februari 2017. MUI. 23 Desember 2022. <https://mui.or.id/berita/10590/pendapat-dan-sikap-keagamaan-mui-terkait-pernyataan-basuki-tjahaja-purnama/>

[4] Daniel Peterson, *Islam…*, hlm. 18.

[5] *Ibid.*, hlm. 19.

saat itu, masa kepemimpinannya berakhir, dimana seharusnya berakhir pada bulan Oktober 2017.[6]

Kasus Ahok menarik, karena status Ahok yang "minoritas ganda" yaitu agama Ahok yang Kristen dan berasal dari etnis Tionghoa. Yang lebih menarik adalah karena Ahok adalah satu-satunya pejabat publik yang dikenakan Undang-Undang penistaan agama yang telah ada sejak masa Presiden Soekarno. Baru pada kasus Ahok pula, UU tentang Penodaan Agama digunakan dalam kasus politik.[7]

Buku yang merupakan hasil penelitian dari desertasi penulisnya tersebut, mengkaji tentang pergeseran paradigma hukum hak asasi manusia yang ada di Indonesia. Pergeseran paradigma tersebut bermula dari pengujian atas konstitusionalitas Undang-Undang Penodaan Agama yang dilakukan di Mahkamah Konstitusi. Dalam tahap implementasi peraturan perundang-undangan terhadap kasus konkrit, pergeseran paradigma tersebut berdampak dalam kasus perkara yang dialami oleh Basuki Tjahja Purnama atau yang dikenal dengan Ahok, sebagaimana yang disebutkan di atas.[8]

Penelusuran pergeseran paradigma tersebut dilakukan penulis terhadap data primer maupun sekunder.

---

[6] Indonesia, CNN. *CNN Indonesia*. 05 Mei 2017. CNN Indonesia. 23 Desember 2022. <https://www.cnnindonesia.com/kursipanasdki1/20170505150241-516-212594/ketua-kpu-dki-tetapkan-ahok-djarot-resmi-kalah-di-pilkada>.

[7] Indonesia, CNN. *CNN Indonesia*. 05 Mei 2017. CNN Indonesia. 23 Desember 2022. <https://www.cnnindonesia.com/kursipanasdki1/20170505150241-516-212594/ketua-kpu-dki-tetapkan-ahok-djarot-resmi-kalah-di-pilkada>.

[8] Daniel Peterson, *Islam …*, hlm. 46.

Diantara data sekunder yang dikaji dalam buku tersebut adalah laporan media massa, surat dakwaan atas Ahok, nota pembelaan dari tim penasihat hukum Ahok, dan tanggapan dari Jaksa Penuntut Umum atas nota pembelaan tersebut.[9] Adapun data primer diperoleh dengan melakukan wawancara semi terstruktur[10] terhadap beberapa orang yang terlibat dalam persidangan tersebut, seperti KH. Ishomuddin (anggota komisi fatwa MUI dan juga sebagai saksi ahli yang didatangkan oleh tim penasihat hukum Ahok), Humprey Djemat (salah satu tim penasihat hukum Ahok), dan Guntur Romli (staf ahli wakil gubernur Ahok, H. Djarot Saiful Hidayat).[11]

PEMBAHASAN

Telah banyak yang menulis tentang paradigma hak asasi manusia. Buku ini semakin memperkaya pembahasan tentang paradigma hukum hak asasi manusia, khususnya yang diikuti oleh negara Indonesia. Dalam banyak literatur disebutkan bahwa ada dua paradigma yang diikuti oleh negara-negara di dunia kaitannya tentang hak asasi manusia.

Dalam kajian tentang hak asasi manusia, terdapat dua teori besar mengenai pemberlakuan hak asasi manusia di dalam negara. Teori pertama, universalisme menyatakan bahwa negara menjamin hak asasi manusia setiap warganya tanpa melihat perbedaan latar belakang dan budaya dari negara tersebut. Teori ini sebagaimana yang tercantum

---

[9] *Ibid.*
[10] *Ibid.,* hlm. 44.
[11] *Ibid.,* hlm. 32.

dalam *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR) dan *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR).[12]

Adapun teori yang kedua meyakini bahwa hak asasi manusia bersifat relatif. Aliran relativisme meyakini masing-masing bangsa memiliki keunikannya sendiri sehingga berdampak pada tidak ada nilai-nilai yang bersifat universal, termasuk dalam hal ini adalah tentang hak asasi manusia.[13] Dalam kalimat senada, menurut Howard, relativisme berkeyakinan bahwa budaya itu bersifat absolut, budaya masyarakat merupakan etis yang paling tinggi bagi anggotanya, sehingga tidak ada namanya dominasi satu budaya atas budaya lainnya.[14]

Dua paradigma tentang pemberlakuan hak asasi manusia di suatu negara yang telah ada di dalam literatur, kemudian lebih diperkaya melalui buku tersebut. Penulis buku melihat adanya pergeseran paradigma hak asasi manusia yang berlaku di Indonesia. Pergeseran ini terjadi tidak dengan mulus, dan bahkan menimbulkan "korban".

Paradigma hak asasi manusia yang pertama menurut penulis buku adalah demokrasi liberal. Paradigma ini dikonstruksikan penulis buku dengan menggunakan teori demokrasi kembar dari Stepan. Menurut penulis, jaminan hak asasi manusia suatu negara dapat dikatakan bersifat demokrasi liberal jika memenuhi dua persyaratan, yakni:

---

[12] Mahfud MD, *Membangun Politik Hukum Menegakkan Konstitusi,* Jakarta: Rajawali Pers, 2001) hlm. 157.

[13] Pranoto Iskandar, 2012, *Hukum HAM Internasional: Sebuah Pengantar Kontekstual,* IMR Press, Cianjur, hlm. 137.

[14] Rhoda E. Howard, 2000, diterjemahkan oleh Nugraha Kajtasungkana, *HAM, Penjelajahan Dalih Relativisme Budaya,* PT. Pustaka Utama Grafiti, Jakarta, hlm. 85-87.

1. Toleransi institusi politik terhadap otoritas agama; dan
2. Toleransi individu dan kelompok beragama terhadap institusi politik.[15]

Dalam negara yang menganut hak asasi manusia yang bersifat demokrasi liberal, negara tersebut mempunyai kemampuan untuk mengelola konflik sambil membiarkan masyarakatnya untuk bersaing secara fair dalam memperjuangkan nilai yang dianutnya. Dalam negara tesebut tidak ada pihak yang diuntungkan atau dirugikan dan memastikan tidak adanya kelompok agama tertentu yang mendapatkan hak istimewa secara konstitusional dalam mempengaruhi kebijakan public negara tersebut.[16]

Menurut penulis buku, hukum hak asasi manusia di Indonesia menganut paradigma demokrasi liberal. Hal ini sebagaimana yang tercantum dalam Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia dan Bab XA Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.[17] Kedua ketentuan utama tentang hak asasi manusia tersebut memberikan jaminan hak asasi manusia kepada semua warga negara Indonesia tanpa melihat identitas latar belakangnya.

Paradigma hak asasi manusia Indonesia yang bersifat demokrasi liberal tersebut, menjadi semakin terlihat jelas ketika penulis buku menyebutkan empat kondisi yang melingkupi paradigma tersebut. Penulis buku tersebut kemudian mengutip pendapat Stepan terkait empat kondisi demokrasi liberal. Keempat kondisi tersebut yaitu:

---

[15] Jakarta,. *Islam…,* hlm. 37.
[16] *Ibid.*
[17] *Ibid.,* hlm. 56.

1. Sekulerisme bukanlah sebagai prasyarat dari demokrasi liberal.
2. Konsitusi menjamin kebebasan fundamental dan melindung hak-hak kelompok minoritas agama.
3. Tidak ada lembaga agama yang mendapat hak istimewa konstitusional dalam mempengaruhi kebijakan public.
4. Adanya masyarakat sipil yang kuat dan kritis yang mengelola konflik dengan tanpa kekerasan.[18]

Dengan melihat penjelasan yang disampaikan penulis buku, menurut saya paradigma demokrasi liberal dalam hukum hak asasi manusia, sama dengan paradigma yang disampaikan kelompok universalisme. Keduanya meyakini bahwa negara akan memberikan jaminan hak asasi manusia kepada semua warganya, tanpa melihat identitasnya. [19] Dalam teori demokrasi liberal, diberikan penekanan bahwa tidak ada kelompok agama tertentu yang mendapatkan hak istimewa dalam mempengaruhi kebijakan public, serta adanya perlindungan khusus terhadap kelompok minoritas agama tertentu.[20]

Paradigma yang telah dikonstruksikan dalam instrument hukum utama hak asasi manusia, yakni Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945 dan Undang-Undang Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, menurut penulis buku terjadi pergeseran paradigma. Paradigma hukum hak asasi manusia tersebut bergeser kepada paradigma Islamis Mayoritarianisme.[21]

---

[18] *Ibid.,* hlm. 75.

[19] Eko, Riyadi, *Hukum Hak Asasi Manusia: Perspektif Internasional, Regional, dan Nasional,* (Depok: Rajawali Pers, 2018), hlm. 32-36.

[20] Daniel Paterson, *Islam…,* hlm. 75.

[21] *Ibid.,* hlm. 37.

Islamis Mayoritarianisme ini digambarkan sebagai lawan dari demokrasi liberal. Penulis buku mengemukakan inti dari paradigma islamis mayoritarianisme adalah gagasan untuk melindungi ortodoksi agama dari ancaman yang diduga, yaitu kritik publik dan ketidaksepakatan doctrinal.[22]

Ada dua kondisi yang menurut penulis buku menjadi penyebab terjadinya pergeseran paradigma tersebut. Pertama, perubahan struktur politik dan ketatanegaraan Indonesia yang mulanya bergantung pada kebijakan Soeharto, menjadikan politisi local untuk mencari massa sebanyak-banyaknya dengan mengggandeng kelompok Islam garis keras. Alasan kedua, Indonesia pasca-tahun 2004 mengambil "giliran konservatif", karena mulai menguatnya kelompok konservatif dalam organisasi masyarakat keislaman, baik di Nahdlatul Ulama, Muhammadiyyah, maupun di tubuh Majelis Ulama Indonesia.[23]

Secara formal, pergeseran paradigma tersebut menemukan momentumnya saat terjadinya persidangan di Mahkamah Konstitusi dalam pengujian konstitusionalitas Undang-Undang Penodaan Agama oleh beberapa gabungan kelompok masyarakat. Dalam putusannya tahun 2010, Mahkamah Konstitusi menyatakan bahwa:[24]

1. Setiap agama memiliki pokok-pokok ajaran yang diterima umum pada internal agama tersebut, oleh karena itu yang menentukan pokok-pokok ajaran agama adalah pihak internal agama masing-masing.[25]

---

[22] *Ibid.,* hlm. 127.

[23] *Ibid.,* hlm. 27-29.

[24] *Ibid.,* hlm. 27-28.

[25] Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 140/PUU-VII/2009 tentang permohonan Pengujian Undang-Undang Nomor

2. Mahkamah tidak menafikan adanya organisasi-organisasi keagamaan yang telah berurat berakar dan memiliki landasan sejarah sebagai organisasi induk dari agama-agama yang diakui di Indonesia. Organisasi keagamaan induk inilah yang pada akhirnya mampu menjadi mitra negara dalam menciptakan ketertiban masyarakat beragama untuk saling menghargai dan bertoleransi.[26]

Dari 2 poin pendapat Mahkamah Konstitusi tersebut, dapat dipahami bahwa posisi organisasi keagamaan memiliki posisi yang sangat strategis. Disebutkan sebagai mitra negara dalam menciptakan ketertiban masyarakat. Organisasi induk keagamaan pula yang diberikan kewenangan menentukan penafsiran dalam internal agama itu sendiri. Berawal dari sini, menurut penulis buku, telah terjadi pergeseran paradigma hukum hak asasi manusia. Bergeser dari demokrasi liberal menuju islamis mayoritarianisme.[27]

Pergeseran paradigma ini kemudian pada tahun 2017 menemukan momentum dalam pelaksanaan hukum terhadap kasus konkrit, yakni dalam kasus Ahok. Setelah kejadian Ahok sebagaimana dijelaskan di atas, pada proses persidangan di Pengadilan Negeri Jakarta Utara, tim penasihat hukum Ahok mengajukan pembelaan dengan menggunakan hak asasi manusia yang berparadigma demokrasi liberal. Penulis buku melakukan analisa terhadap

---

1/PNPS/Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama terhadap Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, Nomor 3.53., hlm. 289.

[26] *Ibid.,* Nomor 3.58., hlm.

[27] Peterson, Daniel. *Islam…,* hlm. 30.

naskah pembelaan (pledoi) dan juga terhadap tanggapan jaksa penuntut umum atas pembelaan tersebut.[28]

Dalam Putusannya, Majelis Hakim Pengadilan Negeri Jakarta Utara menyebutkan,

> *"Menimbang, bahwa pendapat Pengadilan tersebut adalah sejalan dan sesuai dengan pendapat Para Ahli yang telah diajukan oleh Penuntut Umum, yaitu Ahli Agama DR. HM. Hamdan Rasyid, MA., Ahli Agama Prof. DR. Drs. H. Muhammad Amin Suma, SH.MA.MM., Ahli Agama KH. Miftakhul Akhyar, Ahli Agama Prof. DR. Yunahar Ilyas, Ahli Agama Habib Muhammad Rizieq Syihab, Ahli Bahasa Prof. H. Mahyuni, MA.Ph.D., Ahli Hukum DR. Mudzakkir, SH.MH., Ahli Hukum DR. H. Abdul Chair Ramadhan, SH.MH., dan sesuai pula dengan Pendapat dan Sikap Keagamaan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Nomor: Kep981-a /MUI/X/2016 tanggal 11 Oktober 2016, yang kesemuanya pada pokoknya menyatakan bahwa ucapan Terdakwa tersebut adalah bersifat penodaan terhadap agama;"*[29]

Para saksi ahli yang disebutkan tersebut mengakui bahwa makna kata "*aulia*", yang menjadi pokok percakapan Ahok, mempunyai makna banyak, tidak saja berarti pemimpin. Meskipun begitu, pengadilan merujuk pada pendapat MUI sebagai wasit dari ortodoksi Islam.[30]

Pada poin inilah penulis buku berkeyakinan bahwa telah terjadi pergeseran paradigma hukum hak asasi manusia. Dimana kelompok agama tertentu mempunyai peran istimewa dalam menentukan arah kebijakan public. Dalam hal kasus ahok, pendapat MUI menjadi pertimbangan

---

[28] *Ibid.,* hlm. 166.

[29] Putusan Nomor 1537/Pid.B/2016/PN.Jkt Utr, hlm. 606.

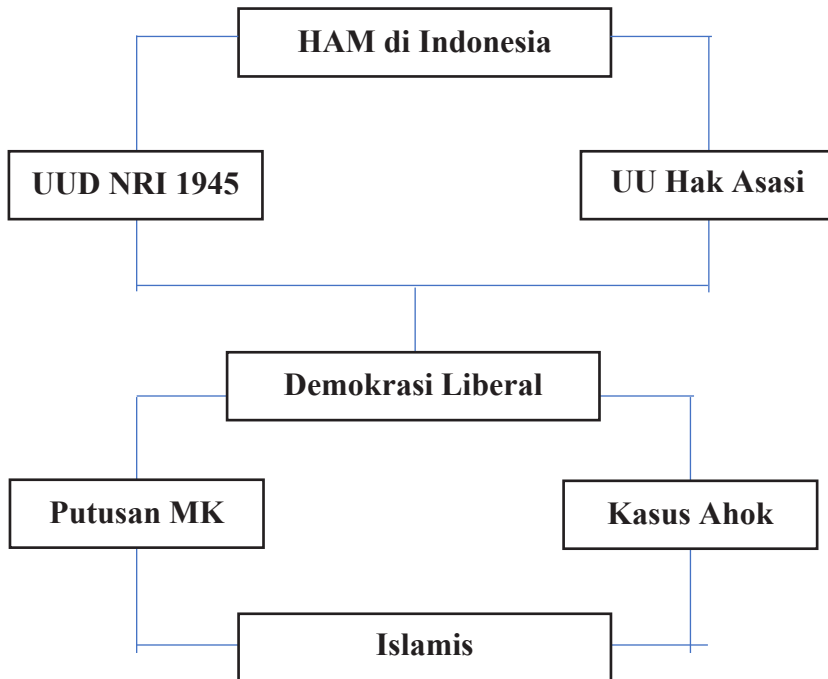
[30] Daniel Peterson, *Islam…,* hlm. 224-226.

utama dalam penentuan ketersinggungan masyarakat agama atau termasuk pada penghinaan atau tidak.

Penulis buku juga menjelaskan tentang empat isu yang menjadi fokus pergeseran paradigma tersebut, atau dalam kata lain, empat poin yang menjadi obyek pertarungan wacana antara demokrasi liberal dan islamis mayoritarianisme. Empat poin tersebut adalah sebagai berikut.

1. Hak asasi manusia universal dan apa yang disebut 'hak asasi manusia Al-Qur'an';
2. Pemahaman tentang pluralisme, liberalisme, dan sekularisme;
3. Kebebasan beragama dan konsep ‘kerukunan umat beragama’ ;
4. Perlindungan ortodoksi agama sebagai hak asasi manusia.[31]

Dalam pertarungan wacana kedua kutub paradigma tersebut, paradigma islamis mayoritarianisme yang memenangkan pertarungan. Pertarungan formal terjadi dalam dua kali yaitu dalam persidangan di Mahkamah Konstitusi dalam persidangan pengujian konstitusionalitas Undang-Undang tentang penodaan agama. Pertarungan kedua terjadi dalam persidangan kasus penodaan agama di Pengadilan Negeri Jakarta Utara. Adapun kerangka berpikir penulis buku tersebut dapat dikonstruksikan sebagai berikut.

[31] *Ibid.,* hlm. 102.

Dengan melihat diagram kerangka pemikiran penulis buku tersebut, paradigma demokrasi liberal hampir sama dengan aliran universalisme, beranggapan negara memberikan jaminan hak asasi manusia kepada seluruh warganya tanpa melihat identitasnya. Adapun paradigma islamis mayoritarianisme mirip dengan aliran relativisme dalam hukum hak asasi manusia. Dalam aliran relativisme, mengandaikan hak asasi manusia bersifat relatif dan memungkinkan terjadinya pembatasan terhadap penikmatan hak asasi manusia melalui pertimbangan nilai-nilai agama. Dalam hal ini, nilai-nilai tersebut berdasarkan yang ditentukan organisasi induk keagamaan tertentu secara internal.

PENUTUP

Kontribusi buku terhadap pengetahuan khususnya dalam kajian fiqh keindonesiaan adalah bahwa buku ini menunjukkan narasi pembangunan hukum hak asasi manusia di Indonesia tidak tunggal. Terlihat pertarungan wacana antara pendukung demokrasi liberal dan islamis mayoritarianisme. Demokrasi liberal ini diidentifikasi sebagai narasi yang berpandangan bahwa UUD NRI 1945 memberikan jaminan terhadap semua warga negara tanpa melihat identitas agamanya. Adapun narasi kelompok yang diidentifikasi penulis buku sebagai islamis mayoritarianisme berpendapat bahwa ketertiban umum di dalam masyarakat atas kepekaan terhadap keberagamaan kelompok mayoritas Islam sunni lebih diutamakan di atas hak dasar beragama dari kelompok minoritas.

BAGIAN III

POLITIK, HUKUM DAN EKONOMI ISLAM

DINAMIKA UPAYA KONSTITUSIONALISASI SYARIAH DI INDONESIA

Oleh: Muh. Riezky Pradana Mukhtar

PENDAHULUAN

Hubungan antara agama dan hukum telah menjadi tema yang berulang dalam sejarah kepercayaan monoteistik utama. Yudaisme dan Islam, khususnya, selalu menganggap hukum tidak dapat dipisahkan dari agama dan menganggap Tuhan sebagai satu-satunya pembuat undang-undang yang sah. Namun, sejak munculnya negara-bangsa modern pada abad kesembilan belas, supremasi hukum suci telah ditantang tanpa henti. Ada perdebatan yang berkembang tentang apakah hukum suatu negara harus tetap terkait erat dengan agama atau sepenuhnya terlepas darinya. Di banyak negara Muslim dan di negara Yahudi Israel, para pemimpin agama berusaha mewujudkan opsi sebelumnya; yaitu memberikan status hukum agama sebagai hukum negara.

Di Indonesia, yang berpenduduk lebih banyak Muslim daripada negara lain di dunia, upaya untuk memberikan hukum agama (syariat) status konstitusional telah dilakukan beberapa kali sejak kemerdekaan negara pada 17 Agustus 1945. ***Pertama*** muncul saat awal-awal kemerdekaan yang kita kenal dengan memasukkan tujuh kata dalam Piagam Jakarta. ***Kedua*** muncul selama perdebatan ideologi yang paling tepat untuk negara

Indonesia selama sidang Majelis Konstituante 1957-1959. ***Ketiga***, seruan syariat kembali dimunculkan dalam sidang-sidang Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara (MPRS) tahun 1966–1968, namun gagal lagi. ***Keempat***, saat berlangsungnya sidang tahunan MPR tahun 2002 memutuskan untuk tidak mengubah UUD 1945 dengan memberikan status konstitusional syariah, seruan untuk pengakuan formal syariah terus berlanjut.

FOKUS KAJIAN

Kajian 'Islamisasi' ini berfokus pada syariah dan hukum negara Indonesia kontemporer dan melihat konstitusionalisasi syariah, nasionalisasi syariah, dan lokalisasi syariah di Aceh. Dalam hal ini penulis berpendapat bahwa usha dalam mengimplementasikan syariat secara formal di Indonesia bercirikan ketegangan antara aspirasi politik yang mendukung dan yang menentang syariat, serta perlawanan dari negara sekuler. Sehingga, aturan syariat tetap terkurung di Indonesia.

PENDEKATAN STUDI

Penulis menyebutkan bahwa seruan penerapan hukum syariat dalam negara modern setidaknya ada ***lima*** perspektif yaitu :

1. wacana yudisial terkait penerapan hukum agama dapat dilihat sebagai **ekspresi politik** yang terkait dengan legitimasi baik rezim yang berkuasa maupun oposisi agama.
2. bahwa kebangkitan agama,[5]atau, lebih tepatnya, **radikalisme agama**,[6]merupakan pendorong di balik gerakan menuju penerapan hukum agama

3. bahwa kebangkitan dukungan terhadap hukum agama saat ini merupakan gejala dari munculnya apa yang disebut gerakan **fundamentalis**, terutama terlihat dalam agama-agama seperti Yudaisme, Kristen, Islam, dan Hindu
4. bahwa penerapan hukum agama dapat dilihat sebagai bagian dari **penegasan kembali identitas agama** negara atau masyarakat. Karena beberapa negara mendefinisikan diri mereka secara agama, misalnya negara Yahudi Israel atau negara Islam Pakistan dan Iran
5. bahwa penerapan hukum agama bukanlah tujuan itu sendiri, tetapi hanya **sarana untuk mereligiuskan** (mengislamkan atau me-Yahudi-kan) negara-bangsa modern

Posisi teoretis penulis dalam buku ini banyak berbagi dengan pendekatan terakhir ini karena penulis terutama akan berfokus pada upaya-upaya baru-baru ini baik kelompok Muslim Indonesia maupun aparat pemerintah untuk membuat negara modern Indonesia menjadi lebih Islami. Upaya Islamisasi ini, dipandang sebagai kelanjutan dari proses Islamisasi yang berkelanjutan yang telah berlangsung sejak kedatangan Islam ke Indonesia pada abad ketiga belas.

ISI BUKU

Dalam *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*, penulis mengkaji program-program penegakan doktrin Islam di Indonesia dalam rangka menggali isu-isu yang lebih luas terkait kecocokan hukum Islam dengan kondisi negara nasional modern. Salim

berpendapat bahwa ada ketegangan atau kontradiksi yang melekat dalam jenis sistem hukum Islam dan sekuler yang ditemukan di banyak negara mayoritas Muslim kontemporer yang menggabungkan lembaga hukum dan doktrin yang dikembangkan di Eropa dan Amerika Utara dengan unsur-unsur dari tradisi Islam.

Ketegangan atau, untuk menggunakan istilah pilihan Salim, "disonansi," yang mau tidak mau menyertai implementasi pemahaman formal tentang hukum Islam oleh negara-bangsa sekuler mengambil dua bentuk, yaitu :

1. ***"Konstitusionalitas disonan"*** muncul ketika konstitusi menetapkan penegakan interpretasi tertentu terhadap doktrin Islam. Dalam situasi ini, akan menciptakan ambiguitas karena seorang Muslim individu tidak akan diizinkan untuk menganut interpretasi yang tidak sesuai dengan standar negara. Individu Muslim tidak akan lagi bebas menjalankan kebebasan beragamanya berdasarkan keyakinannya sendiri, sebagaimana dijamin oleh konstitusi. Selain itu, karena konstitusi Indonesia, misalnya, memberikan hak beragama kepada individu, penerapan syari'ah secara resmi akan menyebabkan penerapan konstitusi yang tidak konsisten karena berkaitan dengan warga negara sebagai kelompok agama yang berbeda.
2. ***"Undang-undang disonan"*** yang dihasilkan dari pemberlakuan doktrin Islam dalam undang-undang. Penulis menjelaskan bahwa implementasi formal syariah dalam negara-bangsa sering menghasilkan ketegangan antara kedaulatan hukum yang berbeda,

menyebabkan kontradiksi dalam pemberlakuannya, menciptakan ketidaksepakatan antara hukum nasional, menimbulkan konflik dengan hukum yang lebih tinggi, menghasilkan penyusunan hukum yang tidak tepat, dan membawa ketidaksetaraan antara warga negara.

Jenis disonansi yang terakhir ini muncul karena dislokasi dalam pikiran para pendukung implementasi formal syari'at tentang peran negara dan makna hukum di era negara-bangsa modern. Ada persepsi keliru bahwa negara-bangsa modern mirip dengan negara-bangsa pramodern, di mana hukum agama serta elit agama memainkan peran utama. Hal ini menyebabkan pandangan keliru bahwa elit agama akan memiliki kekuasaan yang sah untuk memberlakukan hukum negara sesuai dengan perintah agama.

Dalam menjelaskan munculnya penyatuan canggung ideologi hukum yang tidak sesuai ini, Salim beralih ke diskusi tentang warisan millet Ottoman. Di bawah sistem millet, negara Ottoman menyerahkan kekuasaan penting atas masalah status pribadi kepada otoritas agama non-negara. Sementara sistem millet berakhir dengan runtuhnya kekaisaran Ottoman, warisan millet membentuk pemahaman Muslim tentang negara-bangsa yang menjadi bentuk eksklusif organisasi politik pada abad kedua puluh. Meskipun sistem millet bukan bagian dari pengalaman sejarah Muslim Asia Tenggara, Salim berpendapat bahwa para pemimpin Muslim Indonesia awal memiliki visi yang sama tentang negara-bangsa, dan bahwa implementasi visi itu adalah sumber disonansi kontemporer.

Salim berpendapat bahwa negara Indonesia menjadi menyerupai sistem millet Ottoman karena peran yang dimainkan oleh Kementerian Agama (Kemenag). Meskipun pembentukan kementerian agama dipertimbangkan dan ditolak oleh komite perancang konstitusi pada tahun 1945, keputusan itu dibatalkan setelah kemerdekaan sebagai akibat dari kontroversi atas apa yang dikenal sebagai Piagam Jakarta. Piagam Jakarta mengacu pada bahasa dalam pembukaan rancangan konstitusi yang terlambat yang memaksakan kewajiban bagi penganut Islam untuk melaksanakan hukum Islam.

Apa yang disebut "tujuh kata" ini dimasukkan dalam rancangan yang disetujui pada bulan Juni 1945 tetapi kemudian dihapus sebelum konstitusi secara resmi diumumkan pada tanggal 18 Agustus. Perubahan ini kabarnya dilakukan setelah perwakilan dari Indonesia timur mengancam akan mundur dari negara baru itu jika tujuh kata itu tidak dihapus. Kemenag dibentuk pada tahun 1946 sebagai kompensasi atas penghapusan jaminan konstitusional untuk hukum Islam. Efek dari keputusan ini, menurut Salim, adalah menjadikan Islam sebagai "millet dominan" di Indonesia.

Penulis mendukung argumennya tentang ketegangan yang melekat dalam penerapan hukum Islam di negara-bangsa modern dengan ***tiga contoh***. Contoh **pertama** menggambarkan keniscayaan konstitusionalisme disonan melalui pemeriksaan kampanye untuk mengamandemen konstitusi Indonesia agar memerlukan penegakan hukum Islam. Untuk contoh pertama ini setidaknya ada empat upaya untuk menerapkan hukum Islam dalam dalam konstitusi negara, yaitu saat awal-awal kemerdekaan yang

kita kenal dengan memasukkan tujuh kata dalam Piagam Jakarta, kemudian di Majelis Konstituante selama masa kepresidenan Sukarno (1957-59); dalam Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara pada awal Orde Baru (1966–68); dan dalam sidang-sidang Majelis Permusyawaratan Rakyat selama Reformasi pada awal 2000-an.

Padahal Mohammad Natsir memberikan argumennya terkait dengan dasar golongan Islam memperjuangkan agama Islam sebagai dasar negara, sebab baginya keberadaan Piagam jakarta dengan memberikan tujuh butir yang sangat bersifat netral untuk memformulasikan antara agama dan negara dimana makna tersebut merupakan implementasi untuk selalu menghargai antar identitas dalam sebuah proses pembukan hukum.[1]

Meskipun semua upaya ini gagal, penulis menggunakan perdebatan tentang masalah ini untuk memeriksa konflik di antara berbagai premis yang mendasari konstitusionalisme dan hukum agama. Ketegangan itu, menurut penulis, muncul dari fakta bahwa hukum Islam terdiri dari tugas-tugas yang menumbuhkan nilai-nilai komunal, sedangkan konstitusionalisme didasarkan pada hak-hak individu yang mempromosikan nilai-nilai pilihan dan otonomi. Konflik antara kedua ideologi itu disajikan paling mencolok dalam perdebatan seputar proposal untuk mengubah konstitusi untuk memperluas ruang lingkup perlindungan negara terhadap hak-hak individu.

---

[1] Alfitri, *"Whose Authority? Contesting and Negotiating the Idea of a Legitimate Interpretation of Islamic Law in Indonesia,"* Asian Journal of Comparative Law 10, no. 2 (December 2015), h.193, doi:10.1017/asjcl.2016.1.

Selama mempertimbangkan usulan dalam MPR (Majelis Permusyawaratan Rakyat) pada tahun 2002, beberapa partai Islam berusaha untuk memenuhi syarat perlindungan konstitusional hak asasi manusia dengan menambahkan bahasa yang akan membuat hak-hak tersebut tunduk pada nilai-nilai agama. Penulis menggunakan perdebatan ini untuk mengeksplorasi konflik yang lebih mendasar atas nilai-nilai sosial dan menyimpulkan bahwa "fraksi Islam kurang peduli dengan hak-hak individu dan lebih tertarik pada hak-hak kolektif agama".

Ketika melihat studi kasus yang dipaparkan oleh Kerstin Steiner *"Constitutional Court, Religion and Constitutional Rights Protection"* perbedaan penerapan perlindungan hak dalam Sistem Hukum Anglo di wilayah Singapura, Malaysia, dan Brunei menyatakan bahwa hubungan agama dengan negara yang diakomodasi dalam Konstitusi, "Bahwa pengesahan negara terhadap agama sebagai sumber warisan nasional dan penanda identitas kolektif dan pendirian agama yang kuat atau disebut juga konstitusionalisme Islam", jika di Singapura dapat berjalan karena adanya sistem interaktif dan sekularisme konstitusional, di Malaysia karena adanya sistem otonom dan dukungan negara, sedangkan di Brunei karena adanya sistem otonom dan konstitusionalisme Islam itu sendiri,"[2]

Akan tetapi penulis tetap pada pemahaman netralnya bahwa tujuan negara adalah untuk memajukan kepentingan warga negara tanpa memandang latar belakang agama mereka.

---

[2] www.mahkamahkonstitusi.go.id, Hubungan Agama dan Negara dalam Konstitusi Kamis, 16 September 2021 | 13:17 WIB

Dari sini perdebatan mengenai negara dan agama yang puncak dominan mengarah kepada negara, maka sebagai penengah untuk memahamkan umat manusia untuk selalu mempertahankan kedudukan tertinggi syariah dalam berkonstitusi, maka peran ulama sangat dibutuhkan secara aktif sebagai panglima persatuan dalam pemerintahan sebagai upaya untuk memerintah dan membimbing negara menuju iman.[3]

Contoh **kedua** menyangkut undang-undang yang berkaitan dengan penyelenggaraan zakat. Kemenag pertama kali mengusulkan undang-undang untuk mengatur zakat pada tahun 1967, tetapi baru pada tahun 1999, setelah pencopotan Soeharto, undang-undang zakat akhirnya disahkan. Rancangan undang-undang yang diajukan Kemenag ke legislatif termasuk bahasa yang bisa dibilang mewajibkan pembayaran zakat. Meskipun bahasa ini dihapus sebelum disahkan, undang-undang tahun 1999 memperluas keterlibatan negara dalam administrasi zakat dengan mengatur peraturan lembaga publik dan swasta yang mengumpulkan zakat.

Seperti halnya kasus negara Pakistan yang mengeluarkan fatwa Pada bulan April 1981, yakni untuk mengizinkan Muslim Syiah untuk mengajukan pembebasan mereka dari membayar zakat wajib, tentunya hal ini akan mendapatkan balasan yang frontal dari masyarakat Sunni, mereka khawatir masyarakat muslim Sunni Pakistan akan masuk Syiah untuk tujuan penghindaran zakat.[4]

---

[3] Arskal Salim, *Menantang Negara Sekuler, Islamisasi Hukum di Indonesia Modern*, (Hanolulu: Pers Universitas Hawaii, 2008), 27

[4] Gilles Kepel, Jihad: Jejak Politik Islam, trans. Anthony F. Roberts (Cambridge, Mass.: The Belknap Press dari Universitas Harvard, 2002), 102

Terbukti bahwa Disahkannya UU 38/1999 tentang Pengelolaan Zakat merupakan bukti nyata bahwa pelembagaan zakat telah mencapai titik di mana perembesan doktrin-doktrin Islam dalam struktur negara sekuler mulai mendalam dan bahkan mungkin tidak dapat diubah lagi.

Akan tetapi setelah melakukan proses legislatif Setidaknya ada empat alasan mengapa UU Administrasi Zakat dianggap perlu di Indonesia. Pertama, undang-undang tersebut diharapkan dapat meningkatkan jumlah pembayaran zakat di Indonesia. Kedua, dimaksudkan untuk mengalokasikan dana zakat untuk tujuan ekonomi, seperti pengentasan kemiskinan dan kesejahteraan sosial. Ketiga, diperlukan untuk tujuan hukum dan politik, yaitu untuk memberikan landasan yuridis yang lebih kuat bagi lembaga zakat di Indonesia dan untuk mendirikan lembaga zakat di tingkat nasional. Dan akhirnya, itu berasal dari harapan agama bahwa undang-undang tersebut akan meningkatkan tingkat partisipasi dan religiusitas umat Islam.

Dengan berbagai macam kritikan yang menyatakan bahwa akan ada keterpaksaan dan pemaksaan kepada umat islam dalam hal pembayaran zakat dengan berlakunya UU tersebut, akan tetapi upaya dan analisis tersebut diluruskan kembali bahwasanya tidak ada pemaksaan terhadap hal itu, namun lebih mengarah kepada "Mengingatkan" kepada umat islam untuk membayar zakat.

Arskal menyimpulkan bahwa "*zthat now had been implemented regarding zakat payment could only be aiewed as an implementation of fiqh, not shari'ah, for it is the human interpretation (ijtihad) that dominates the formation of the rule.*"[5]

---

[5] Arskal Salim, *Menantang Negara Sekuler, Islamisasi Hukum di Indonesia Modern*, 139

Arskal Salim mengangkat tema Zakat ini baginya masih belum diterapkan secara imperatif, karena tidak adanya punishment yang kuat bagi seorang muslim yang tidak membayar zakat, disamping itu juga pembayaran zakat bagi umat islam masih bebas memilih lembaga manapun agar menyalurkan zakat, sehingga menimbulkan kekhawatiran pada pengamalan hukum sekuler. Hanya saja dikarenakan umat Islam secara konstitusi bernegara mereka hanya menginginkan keadilan dan payung hukum yang jelas dengan diberlakunya UU Zakat tersebut.

Secara garis besar Pemberlakuan UU Administrasi Zakat di Indonesia secara politis disonan bagi non-Muslim yang merasa didiskriminasi oleh beberapa ketentuannya. Telah disarankan bahwa undang-undang tersebut telah memilih komunitas Muslim ketika pengikut kepercayaan lain juga membayar sumbangan keagamaan. Hal ini menunjukkan bahwa meskipun Indonesia secara resmi bukan negara Islam, Indonesia memiliki substansi negara Islam historis yang khas, yaitu, pembedaan antara warga negara yang pada akhirnya berpihak pada Muslim sebagai semacam millet.[6]

Pentingnya undang-undang ini dalam hal tema penulis adalah bahwa keterlibatan negara dengan administrasi pembayaran agama ***memiliki efek membedakan antara warga negara berdasarkan agama dan bertentangan dengan prinsip bahwa warga negara berdiri sederajat di hadapan hukum***. Secara lebih umum, penulis menyatakan keprihatinan atas meningkatnya keterlibatan negara dengan agama, dan melihat dalam pemberlakuan UU Zakat

[6] Arskal Salim, *Menantang Negara Sekuler, Islamisasi Hukum di Indonesia Modern*, 144

"perembesan doktrin Islam dalam struktur negara sekuler" yang mendalam dan mungkin tidak dapat diubah.

Contoh **ketiga** (terakhir) penulis adalah implementasi hukum Islam di Aceh. Undang-undang otonomi daerah yang disahkan pada tahun-tahun setelah runtuhnya Orde Baru memberikan otoritas provinsi di Aceh kekuatan baru untuk mendefinisikan dan ***menegakkan doktrin Islam dalam hal pakaian dan moral***. Undang-undang, atau qanun sebagaimana sebutannya, diberlakukan sesuai dengan kekuasaan tersebut mengamanatkan kepatuhan terhadap berbagai norma agama dan menentukan hukuman atas pelanggaran atau pengabaian mereka.

Pembahasan penulis lebih berfokus pada proses dan peran aktor negara dan agama dalam penyusunan dan penegakan qanun ini daripada substansi undang-undang. Ia menggunakan contoh Aceh untuk menggambarkan masalah dan distorsi yang menyertai upaya untuk membuat ajaran agama dalam bentuk dan bahasa yang disesuaikan dengan kebutuhan negara modern. Analisis ini juga menunjukkan bahwa mengalihkan kendali atas ajaran agama ke lembaga-lembaga negara akan berdampak pada berkurangnya kekuatan otoritas agama.

Di Provinsi Riau, Sumatera Selatan dan Gorontalo, Perda berbasis syariah dibuat di tingkat provinsi, tetapi tidak diikuti Pemerintah Kabupaten/Kota. Aturan yang diatur umumnya terkait dengan pelarangan pelacuran dan peredaran minuman keras. bentuk lain dari pemberlakuan Perda berbasis syariah adalah Perda dibuat oleh Pemerintah Kabupaten/Kota, tanpa ada aturan induk di tingkat provinsi. Kabupaten Cianjur (Jawa Barat), Tangerang (Banten), Banjarmasin (Kalimantan Selatan) dan Pamekasan

(Madura, Jawa Timur) adalah beberapa Pemerintah Kabupaten dan/atau Kota yang melaksanakan Perda berbasis syariah walau provinsi induknya tak mengaturnya.[7]

Disahkannya UU 44/1999 tentang Keistimewaan Aceh merupakan penegasan posisi ulama dalam struktur politik pemerintahan daerah. Ketentuan dalam undang-undang ini (Pasal 9) menyebutkan bahwa harus ada organisasi ulama yang berperan aktif dalam kehidupan masyarakat Aceh. Organisasi ulama ini akan ditempatkan tidak hanya di tingkat provinsi, tetapi juga di tingkat kabupaten. Fungsi utama organisasi ulama ini, menurut Pasal 9, adalah memberikan nasihat lisan atau tertulis dan pertimbangan keagamaan untuk membuat kebijakan lokal dalam berbagai aspek kehidupan sosial, ekonomi, dan politik di Aceh. [8]

Pada tahun 2001 Pemerintah Provinsi mendirikan sebuah dinas baru yang dinamakan Dinas Syariat Islam. Pada tahun itu pula, hukum otonomi khusus bagi Aceh (Undang-undang No.1B /2001) memberikan izin bagi pembentuan Mahkamah Syariah yang mempunyai kuasa bukan hanya dalam masalah hukum keluarga dan harta warisan sebagaimana yang diatur oleh pengadilan agama, tapi juga kasus-kasus kriminal (jinayah atau pidana).

---

[7] Hayatun Na'imah, *Perda Berbasis Syariah dan Hubungan Negara-Agama dalam Perspektif Pancasila*, (Jurnal Mazahib, Vol. 15, No. 2, 2016)

[8] Lihat Pasal 9 UU no. 44/1999 dan penjelasannya. Peran ulama di Aceh diatur lebih lanjut dalam tiga perda: (1) Perda 3/2000 tentang Yayasan dan Organisasi Majelis Permusyawaratan Ulama Provinsi Daerah Istimewa Aceh; (2) Perda 43 Tahun 2001 tentang Perubahan Pertama atas Perda 3 Tahun 2000 tentang Yayasan dan Organisasi Majelis Permusyawaratan Ulama Provinsi Daerah Istimewa Aceh; dan (3) Qanun 9/2003 tentang Hubungan Fungsional Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) dengan Eksekutif, Legislatif dan Lembaga lainnya.

Penerapan syariah di Aceh tampak dalam bentuk qanun. Misalnya dalam isi qanun yang disahkan pada tahun 2002 yang memberi dasar hukum untuk mengambil tindakan terhadap apa yang dianggap berpakaian tidak Islami yaitu perempuan yang tidak memakai jilbab. Pada tahun 2003, disahkan sebuah qanun yang mengkriminalisasikan perjudian, penjualan dan pengunaan minuman keras, dan apa yang dianggap hubungan yang tidak patut antara laki-laki dan perempuan (termasuk berdua-duaan dalam keadaan berdekatan), yang diberi istilah khalwat.

Pengembangan kelembagaan relijius dan tradisional dengan demikian harus mengacu pada proses untuk memperbaiki kemampuan kelembagaan tradisional menjadi sebuah birokrasi organisasi yang moderen dan memiliki peran dan struktur yang jelas, ada proses reward and punishment sebagai alat kontrol dan mengutamakan profesionalisme. Tanpa ini semua maka pengembangan kelembagaan organisasi akan memunculkan ketidak-harmonisan antara harapan dan kenyataan. Itulah mungkin yang terlihat dari proses pelembagaan zakat dalam bentuk UU dan juga proses implementasi syariat Islam dalam bentuk qanun di Aceh.

KESIMPULAN

Buku *Challenging the Secular State* menyajikan analisis inovatif tentang masalah yang tepat waktu dan penting, dan penulis mendukung argumennya dengan penelitian empiris yang solid. ***Buku ini telah menunjukkan bahwa seruan yang muncul kembali untuk penerapan syariah secara resmi di Indonesia adalah upaya untuk me-religius-kan sistem politik hukum negara modern***. Sementara pesan utama buku

ini bersifat persuasif dan signifikan, dan beberapa elemen kritik mengasumsikan standar koherensi yang jarang dicapai oleh sistem hukum kehidupan nyata.

Kasus yang paling menarik terhadap penegakan hukum Islam formal oleh negara berasal dari diskusi penulis tentang konsekuensi dari program Islamisasi tertentu. Dalam rincian studi kasusnya, *penulis menunjukkan bahwa pemberlakuan doktrin Islam sebagai hukum negara sama-sama melanggar prinsip toleransi dan perlakuan setara yang dijamin oleh negara dan juga mengancam integritas nilai-nilai agama dengan mengalihkan kontrol atas praktik keagamaan dari tangan para pemimpin agama*.

Lebih jauh penulis menyebutkan empat ciri menonjol dari Islamisasi hukum Indonesia: (1) merosotnya otoritas ulama; (2) bangkitnya birokrasi keagamaan; (3) meningkat-nya seruan untuk kembali ke pendekatan negara kolonial; dan (4) menyerukan pengaruh regional yang lebih besar sebagai jalan baru menuju penerapan syariah.

Terakhir, dalam ringkasannya tentang efek upaya Islamisasi selama beberapa dekade terakhir, penulis menemukan bahwa doktrin Islam telah mengambil peran yang lebih menonjol dalam negara Indonesia daripada sebelumnya, tetapi juga telah diubah dalam prosesnya. Sementara "pengaruh Islam dalam sistem hukum Indonesia telah meningkat secara signifikan sejak tahun 1990-an," efek dari penegakan negara adalah untuk "Indonesianize" atau "sekularisasi" Syari'at.

Penulis juga menyebutkan bahwa Islamisasi hukum di Indonesia sebagian mensyaratkan sekularisasi syariah praktis, yaitu, campur tangan manusia melalui pemberlakuan parlemen dalam menciptakan kewajiban

agama yang memiliki karakter non-ilahi. Apa yang dianggap sakral dalam sistem hukum nasional sebenarnya sebagian besar adalah hukum buatan manusia, dan belum tentu hukum Tuhan.

TANGGAPAN/KRITIK

1. Di pendahuluan penulis mengatakan adanya kebingungan atas istilah "hukum agama", yaitu apakah hanya Tuhan yang memaksakan kewajiban bagi umat Islam melalui wahyu ilahi, atau apakah manusia juga memiliki otoritas untuk menciptakan kewajiban yang bersifat ilahi? Sebenarnya tidak ada kebingungan sama sekali dalam masalah ini karena para ulama telah menyatakan bahwa yang berhak melakukan *tasyri'* hanyalah Allah SWT saja, manusia hanya menjelaskan aturan syariat tersebut sebagai mana yang dilakukan oleh para ulama yang berkompeten.[9]
2. Meski tidak semua fiqh adalah syariah, akan tetapi fiqh bersumber dari teks-teks syariah. Dan meskipun fiqih adalah produk ijtihad masing-masing ulama mujtahid[10] yang meniscayakan akan menimbulkan perbedaan pendapat tapi rasulullah tidak mempermasalahkan hal ini karena keduanya tetap akan mendapatkan pahala, jika salah satu pahala dan jika benar dua pahala. Dan fiqih ada yang bersifat

[9] Musthafa Dib Al Bugho dan Muhyiddin Mistu, *Al Wafi*, (Damaskus: Darul Musthafa, 2019), hlm. 158.

[10] Muhammad Hasan Hito, *Al Khulashoh fie Ushul Fiqh*, (Kuwait: Dar Adh Dhiya', 2005), hlm. 17

temporal (*mutaghayyirat*), ada juga yang bersifat kekal (*tsawabit*).

3. Upaya FOZ (Forum Zakat) untuk mengamandemen UU Zakat untuk 'memaksa' muslim untuk membayar zakat dan jika tidak ada konsekuensi hukuman adalah tepat, karena sejatinya jika sudah terkena wajib zakat maka ada hak orang lain pada hart akita yang harus segera kita berikan padanya. Karena kalau tidak berarti sama dengan menahan hak orang lain dan itu zhalim.[11]
4. Kewajiban zakat hanya untuk umat Islam sehingga wajar jika ada usaha kaum muslimin Indonesia untuk melegalkan zakat menjadi UU agar distribusi dan pengelolaan zakat menjadi lebih baik. Oleh karena itu bagi non-muslim tak perlu merasa terdiskriminasi oleh aturan ini [12] sebagaimana pemerintah juga mengatur pelaksanaan haji dan penentuan awal puasa dan lebaran yang notabene juga hanya berlaku bagi umat Islam.
5. Menjalankan syariat Islam adalah kewajiban seorang muslim (QS.2:208). Muslim Kaffah adalah muslim yang mengamalkan syariat Islam di setiap aspek kehidupan dengan segenap kemampuan.[13]Sehingga anggapan penulis bahwa penerapan syariat Islam di Indonesia adalah suatu tindakan intoleran maka itu keliru.

---

[11] Hisyam Kamil, Al Imta' (Kairo: Darul Manar, 2011), hlm. 146

[12] Arskal Salim, *Challenging The Secular State*, (Honolulu: University of Hawai Press, 2008), hlm. 139

[13] Ibnu Katsir, Tafsir Ibnu Katsir, juz 1, hlm. 566

KONTRIBUSI UNTUK PENGETAHUAN

Melalui buku ini setidaknya umat Islam menyadari bahwa usaha menerapkan syariat dalam konstitusi meskipun sering mengalami kegagalan tapi faktanya ada beberapa hukum syariat yang saat ini sudah resmi masuk UU negeri, seperti UU Zakat dan UU Qanun Syariah di Aceh. Maka usaha-usaha semacam ini sudah semestinya terus dilanjutkan agar penerapan syariat di negeri ini semakin baik.

Penulis juga menyampaikan bahwa masih lemahnya pengetahuan masyarakat tentang kewajiban zakat karena memang para ulamanya bamyak yang belum menjelaskan aturan zakat secara rinci kepada mereka, sehingga kesadaran membayar zakat masih rendah. Ini tentu menjadi masukan tersendiri bagi para da'i, guru agama dan juga para ulama untuk semakin gencar menjelaskan tentang fiqih zakat kepada kaum muslimin.

KONTESTASI SIPIL DAN NEGARA DALAM SEJARAH FILANTROPI ISLAM DI INDONESIA

Oleh: Hanif Beny Setiawan

PENDAHULUAN

Buku yang ditulis oleh Amelia Fauzia adalah *sebu*ah karya komprehensif yang membahas tentang *kontestasi sipil dan negara dalam sejarah filantropi islam di Indonesia. Dimulai* sejak abad ke-13 masa awal masuknya islam di Nusantara, melewati zaman kerajaan Islam, penjajah Belanda, dan masa setelah kemerdekaan, sampai zaman modern.

Bagian awal dari buku ini menjelaskan tentang awal masuknya islam di Nusantara pada abad ke-13, praktek dan sejarah filantropi di masa-masa awal kerajaan Islam sampai abad kesembilan belas, konsep filantropi dalam Islam, kewenangan para ahli hukum dan tafsirnya. Penulis juga membahas transformasi pengelolaan zakat, kemandirian wakaf sebagai lembaga, zakat antara administrasi negara dan swasta sukarela, masjid dan tradisi wakaf ,dan absennya pengaturan zakat dalam naskah hukum.

Bagian Kedua, praktek dan sejarah filantropi Islam di masa penjajahan Belanda atau pemerintahan non muslim. Penulis membahas tentang fiqh dan ulama yang memperkuat filantropi Islam sebagai swasta, sehingga muncul perdebatan penggunaan zakat: penguasa dan rakyat,

pengembangan institusi islam melalui sedekah dan wakaf, masjid komunitas dan lembaga wakaf. Demikian pula penulis juga membahas tentang pesantren dan filantropi, Muhammadiyah dan filantropi modern sebelum kemerdekaan, menjaga dana masjid dari intervensi negara, yang berkesimpulan kebijakan Pemerintah Belanda yang pada masa itu tidak memperhatikan dan ikut camur dalam masalah agama.[1]

Sedangkan bagian ketiga dari buku ini membahas tentang filantropi islam setelah kemerdekaan, orde lama, orde baru, sampai periode setelah reformasi. Di saat inilah masa-masa gejolak politik dan ekonomi. Sehingga muncul keterlibatan negara dalam pengelolaan zakat dalam bentuk organisasi filantropi berbasis negara dan komunitas, pembentukan perundang-undangan dan organisasi filantropi islam. Dan sebuah kesimpulan pentingnya keseimbangan antara "privatisasi" dan negara dalam praktek filantropi islam.

Di antara etika yang sangat fundamental adalah filantropi yang merupakan sebuah kedermawanan dalam ajaran agama-agama yang ada. Realita ini dapat disaksikan baik secara doktrin maupun praktik keagamaan dalam berbagai adat dan tradisi di berbagai wilayah belahan dunia, meskipun dengan sebutan dan nama-nama yang berbeda-

[1] Amelia Fauzia, , *Faith and the State, A History Of Islamic Philanthropy in Indonesia*, (Leiden dan Boston: E.J. Brill, 2013). Edisi bahasa Indonesia : Amelia Fauzia, *Filantropi Islam, Sejarah dan Kontestasi Masyarakat Sipil dan Negara di Indonesia*, (Yogyakarta : Gading, 2016), hlm. 167.

beda namun, mengandung makna dan inti yang sama, yaitu rasa peduli dan kesetiakawanan terhadap sesama manusia.[2]

Ada empat faktor penting agama, yang membangkitkan motivasi pengikutnya gemar menjalankan filantropi, sebagai mana yang dijelaskan Thomas H. Jeavons. Yang pertama sebuah doktrin agama yang memotivasi pemeluknya untuk memberi kepada sesama yang membutuhkan. Kedua, sebuah Lembaga keagamaan yang berperan sebagai penerima dan penyalur sekaligus. Ketiga, adanya pembentukan lembaga-lembaga filantropi tidak lepas pengaruh besar agama. Keempat, agama dapat berfungsi sebagai power dalam memberi ruang sosial bagi aktivitas dan Lembaga filantropi.[3]

Sejarah tentang filantropi Islam Indonesia dimulai sejak abad ke-13 ketika awal masuk islam di Nusantara, melewati masa kerajaan Islam, penjajahan Belanda, dan masa setelah merdeka, termasuk masa kontemporer. Praktek filantropi pada periode awal tersebut menunjukkan ketika kekuatan politik kerajaan besar Islam mengalami kelemahan (sebelum masa penjajahan Belanda), menyebabkan kekuasaan politik bertahap berpindah kepada pemimpin lokal dan agama.[4]

Adapun di bawah penjajahan Belanda, filantropi Islam umat islam justru kuat dan berkembang lebih modern, hal ini disebabkan politik kolonial yang tidak ingin ikut

---

[2]Warren E. Ilchman, dkk, *Pendahuluan dalam Filantropi di Berbagai Tradisi Dunia*, (Jakarta: CSRC UIN, 2006), hlm. Ix.

[3]Widyawati, "Filantropi Islam dan Kebijakan Negara Pasca Orde Baru : Studi tentang Undang-undang Zakat dan Undang-undang Wakaf, *Disertasi Doktor*, Jakarta : UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011, hlm.1.

[4]Amelia Fauzia, *Filantropi Islam, Sejarah dan Kontestasi Masyarakat Sipil dan Negara di Indonesia*, (Yogyakarta : Gading, 2016), hlm. 31.

campur tangan terhadap urusan filantropi yang menjadi domain personal. Sehingga pada akhirnya, masjid, pesantren, dan berbagai organisasi Islam modern tumbuh berkembang yang menjadi saksi dan bukti atas berkembangnya filantropi di masyarakat sipil umat islam.

Sedangkan pada masa setelah kemerdekaan Nusantara sampai periode pasca masa reformasi yang merupakan masa gejolak politik dan ekonomi. Dalam masa ini ditemukan realita bahwa ikut campur negara dalam filantropi Islam mendapat pertentangan dari kelompok organisasi masyarakat sipil umat islam, yang tidak setuju adanya lembaga filantropi berbasis negara, sehingga membentuk organisasi filantropi yang berbasis komunitas.

Melihat fenomena praktik sedekah, zakat, wakaf, donasi, gotong royong, relawan, pengabdian dan sumbangan tenaga serta pikiran yarg dilakukan masyarakat, bisa dikatakan bahwa filantropi (kedermawanan sosial) telah menjadi keseharian yang begitu kuat mengakar bagi Muslim di Indonesia. Namun, ke mana uang sebanyak itu, dan digunakan untuk apa? Jika filantropi saat ini begitu kuat, apakah dalam sejarah lampau juga demikian? Kapan praktik filantropi Islam itu mulai dilakukan dan apa dampaknya? Mengapa studi tentang fenomena filantropi begitu terbelakang di Indonesia dan dunia Islam, sedangkan di tempat Iain studi ini sudah sangat maju?[5]

PROBLEM AKADEMIK

ltulah di antara pertanyaan-pertanyaan yang mengganggu benak penulis mulai tahun 2002 dan semakin

[5] Amelia Fauzia, *Islam Kontemporer di Indonesia dan Australia : Filantropi Islam Hubungan Negara dan Agama, serta Penguatan Masyarakat Sipil*, (Australia : Australia Global Alumni), hlm. 270.

menguat, hingga tahun 2004 berhasil mengubah topik Studi Ph.D penulis, dari kajian tentang gerakan mesianisme Ratu Adil menjadi Filantropi Islam, walau fokusnya tetap sama yaitu melihat fenomena gerakan sosial keagamaan dan hubungannya dengan negara.

Dari penjelasan di atas menunjukkan bahwa problem pokok yang dibahas dalam penelitian ini adalah historis filantropi Islam yang dikaitkan hubungan dengan negara sehingga terdapat rumusan masalah, yaitu; Bagaimana analisis kontestasi sipil dan negara dalam sejarah filantropi islam di Indonesia yang dimulai sejak abad ke-13 masa awal masuk islam ke Nusantara sampai masa modern ?.

TINJAUAN PUSTAKA

Ada beberapa penelitian sebelumnya tentang filantropi, diantaranya adalah "*Berderma untuk Semua : Wacana dan Praktek Filantropi Islam*" sebuah penelitian membahas tentang filantropi islam secara global dari beberapa sudut sisi, ditinj tradisi agama, dimensi keadilan sosial dan civil.[6] Demikian juga penelitian yang ditulis oleh Azyumardi Azra dalam "*Filantropi dalam Sejarah Islam di Indonesia sebuah penelitian*" yang menitik beratkan pada arah dimensi sejarah historis filantropi islam di bumi Nusantara. [7] Dan sebagian penelitian menitik beratkan pada gambaran bagaimana praktek lembaga – lembaga yang berbasis filantropi islam, seperti zakat, infak, sedekah, dan waqaf

[6]Idris Thaha, *Berderma untuk Semua : Wacana dan Praktek Filantropi Islam*, (Jakarta: UIN Jakarta, 2003).

[7]Azyumardi Azra, *Filantropi dalam Sejarah Islam di Indonesia, dalam Zakat dan Peran Negara,* (Jakarta: Forum Zakat, 2006).

seperti penelitian yang berjudul *"Rivalitasi Flantropi Islam di Indonesia, Studi Kasus Lembaga Zakat dan Waqaf di Indonesia"*.[8]

Penelitian yang lain fokus tentang filantropi Islam seperti dalam *"Filantropi Islam dan Keadilan Sosial: Studi tentang Potensi, Tradisi dan Pemanfaatan Filantropi Islam di Indonesia"*. Penelitian ini membahas beberapa sudut pandang filantropi Islam di Indonesia, yang melinkupi prospek dana filantropi untuk merealisasikan keadilan sosial, budaya filantropi ditinjau 2 sumber pokok Islam, gambaran badan filantropi dan menejemen filantropi di masa kontemporer.[9]

Sebuah tulisan oleh Ahmad Gaus yang berjudul *"Filantropi dalam Masyarakat Islam"*, juga dikaji filantropi Islam dengan atensi khusus pada pengertian konseptual filantropi, kaitannya dengan berbagai agama-agama dan praktiknya dalam agama Islam. Penelitian ini secara global menjelaskan pondasi-pondasi esensial filantropi Islam secara umum dan penerapannya di Nusantara, dengan maksud dapat membangkitkan masyarakat peduli dan perhatian dengan filantropi Islam.[10] Kajian filantropi islam juga ditulis oleh, Muhammad Fuad, Hamid Abidin dan Zaim Saidi dalam *"Kedermawanan untuk Keadilan Sosial"*,[11] yang menitik

[8] Chaider S. Bamualim dan Irfan Abu Bakar (eds), *Rivalitasi Flantropi Islam di Indonesia, Studi Kasus Lembaga Zakat dan Waqaf di Indonesia,* (Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya UIN Jakarta, 2005).

[9]Irfan Abu Bakar dan Chaider S. Bamualim (eds.), *Filantropi Islam dan Keadilan Sosial: Studi tentang Potensi, Tradisi dan Pemanfaatan Filantropi Islam di Indonesia*, (Jakarta : CSRC UIN Syarif Hidayatullah, 2006).

[10] Ahmad Gaus, *Filantropi dalam Masyarakat Islam,* (Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2008).

[11] Zaim Saidi, dkk, *Kedermawanan untuk Keadilan Sosial*, (Jakarta, Piramedia, 2006).

beratkan atensi khusus pada potensi filantropi islam di Nusantara dan model-model pemberiannya.[12]

KERANGKA PEMIKIRAN

Penelitian ini berbentuk kualitatif dengan menggunakan metode pendekatan historis, teologis, politik, dan sosiologis konflik. Dalam hal ini pendekatan historis digunakan, karena penelitian ini membahas tentang Sejarah Kontestasi Masyarakat Sipil dan Negara di Nusantara dalam Filantropi Islam, yang dimulai sejak abad ke -13 awal masuk islam ke Nusantara, menelintasi zaman kerajaan islma, penjajah Belanda, dan masa setelah kemerdekaan, termasuk masa kontemporer.

Demikian juga penelitian ini juga memakai pendekatan politik sebab untuk menganalisa sejauh mana keterlibatan negara dalam filantropi islam, melihat undang-undang ini merupakan bagian dari praktik negara dalam ditetapkannya kebijakan.

Sementara itu, pendekatan teologis diperlukan karena filantropi islam merupakan wilayah agama, yang tidak dapat dipisahkan dari hukum Islam. Ketentuan-ketentuan tentang ZIZWAF umumnya dibicarakan dalam buku-buku fikih, sehingga peraturan-peraturan dasar terkait dengan keduanya yang dikeluarkan oleh negara tidak bisa lepas dari ketentuan-ketentuan fikih.

Sedangkan inti dari kerangka teori dari buku ini adalah menggunakan pendekatan sosiologis konflik, dilihat dari judul buku yang mengarah kepada kontestasi sipil dan negara dalam sejarah filantropi Islam di Indonesia.

---

[12]Widyawati, Filantropi…, hlm.8.

KESIMPULAN HASIL PENELITIAN

Berdasarkan penelitian sejarah filantropi islam di Indonesia disimpulkan bahwa implementasi pelaksanaan filantropi pada masa awal di Indonesia menunjukkan bahwa jika power kekuatan politik kerajaan -kerajaan besar Islam mengalami kelemahan, maka kekuasaan politik bertahap bergeser ke tangan pimpinan lokal daerah dan agama. Sehingga masyarakat muslim cenderung mempraktikan filantropi lebih secara sukarela dan pribadi, tidak sebagai kewajiban kepada negara.[13]

Adapun di bawah kolonialisme Belanda, filantropi Islam umat islam masyarakat sipil malah menjadi kuat dan lebih berkembang secara modern, sebab tidak campur tangannya politik penjajah kolonial terhadap terhadap masalah filantropi yang lebih menjadi domain personal. Sehingga pada ujungnya, masjid, pesantren dan bermacam organisasi Islam modern tumbuh berkembang yang menjadi pertanda atas berkembangnya filantropi islam di masyarakat sipil umat islam.[14]

Sedangkan pasca kemerdekaan Indonesia hingga periode pasca reformasi merupakan masa pergolakan politik dan ekonomi. Ditemukan realita bahwa campur tangan negara dalam filantropi Islam mendapat protes dari unsur kelompok organisasi masyarakat sipil umat islam, yang tidak setuju adanya lembaga filantropi berbasis negara, sehingga kemudian mendirikan organisasi filantropi berbentuk komunitas. Secara global, dapat disimpulkan dari kontestasi yang terjadi bahwa disaat kondisi negara lemah,

---

[13] Amelia Fauzia, *Faith*….,hlm.63.
[14] Ibid, hlm. 137.

filantropi berkembang kuat. Sebaliknya, ketika negara kuat, masyarakat sipil menjadi lemah.[15]

Berdasarkan buku ini, ditemukan tiga konsep asasi tentang filantropi yang terkandung dalam al-Qur'an dan hadist, yaitu masalah kewajiban agama, keadilan sosial dan moralitas agama. Kewajiban agama dalam filantropi ini merupakan tugas akan kewajiban pembayaran zakat bagi muzakki, sedangkan sedekah dan wakaf merupakan hal yang hukumnya sunnah, melihat dan mempertimbangkan faedah yang jauh lebih besar dalam usaha menciptakan kesejahteraan bagi masyarakat.[16]

Sedangkan menurut agama secara moralitas ditekankan bahwa zakat tidak hanya sebuah melaksanakan kewajiban ritualitas namun jauh melampaui hal tersebut, karena zakat adalah bukti keimanan seseorang terhadap Rabbnya. Secara konteks filantropi keadilan Sosial mencakup hak-hak warga miskin agar mendapatkan santunan, kekayaan yang didistribusikan dan menjaga pemerataan ekonomi. Ketiga konsep filantropi tersebut bisa terlaksana secara baik dalam hierarki praktek andai ada sinergi antara sipil dan negara dalam memenejemen filantropi, namun yang ada sipil dan negara memiliki visi dan misi yang tidak sama dalam menejemen filantropi. [17]

Sejarah filantropi Islam di Nusantara juga menunjukkan bahwa realita pelaksanaan filantropi Islam tidak hanya penting saja sebab ditemukan adanya potensi dan sumber

---

[15] Ibid, hlm. 210.

[16] Amelia Fauzia, *Filantropi….*, hlm. 37.

[17] Taofik Hidayat Kompasiana.com dengan judul "Review Buku: Filantropi Islam").

https://www.kompasiana.com/pipik_th/5a67187acbe5230432133b42/reviw-buku-filantropi-islam. (diakses 18 – 10 – 2022)

daya pendanaan yang cukup besar, namun juga sebab praktik ini digunakan dengan baik oleh sipil maupun negara, menjadi aktivitas yang memotivasi kebajikan (*public good*) dan merupakan unsur penting dalam sisi kuat-lemahnya masyarakat sipil (*civil society*).[18]

KONTRIBUSI ILMU PENGETAHUAN

Kajian filantropi islam apabila ditinjau dari studi historis memiliki beberapa faedah yang diantaranya seseorang akan mampu membaca dan melihat problematika yang ada di masyarakat dari sisi historisnya, yaitu penting melihat kebelakang untuk melihat apa yang melatarbelakangi suatu masalah apabila ditinjau dari sudut pandang sejarah. Dalam perspektif metodelogi itu mengulas tentang cara mencari sumber, teori, metode, melaksanakan interpretasi dan mnggoreskan tafsiran tersebut ke dalam torehan sejarah. Sehingga studi historis mewariskan knowledge tentang kajian filantropi yang sedang dibahas. Historis bisa melihat akar dan sumber permasalahan yang sedang terjadi.

Terdapat titik-titik historis yang menjelma menjadi knowledge jika dilihat dari konsep *connecting the dots*, lalu bagi praktisi filantropi Islam pengetahuan ini mesti dihubungkan sebagai sebuah *experience*. Disamping itu sebagai bentuk profesionalitas seorang amil membutuhkan exercise dalam menejemen dana Islam untuk mengatasi berbagai permasalahan umat.

Filantropi Islam adalah penawar bagi kapitalisme dan metode untuk menjawab berbagai macam problematika manusia. Sejarah membuktikan bahwa filantropi lembaga

---

[18] Amelia Fauzia, *Islam…*, hlm. 271.

apabila tidak diawasi oleh negara akan berpeluang adanya penyalahgunaan dan tidak amanah, sehingga perlu menejemen pengelolaan yang professional, akuntabel dan transparan. Dan membutuhkan pendekatan historis agar terciptanya standarisasi dan sistem tata kola yang baik, termasuk usaha untuk membentuk tenaga amil jujur dan Amanah. Sehingga harapannya Indonesia harapannya menjadi kiblat filantropi islam didunia internasional.[19]

SARAN & MASUKAN

Sebuah *statment* yang menunjukkan pada isi kesimpulan dari buku ini, *"When the state has been strong and powerful, Muslim civil society was weak but still found ways to use philanthropic practices as a means of supporting social change"*[20] menunjukkan bahwa *"Apabila negara lemah maka filantropi akan menguat, dan jika negara kuat maka filantropi akan melemah"*, menurut hemat saya justru sebaliknya ketika negara kuat, maka filantropi akan kuat, karena adanya kekuatan negara yang dapat mengatur dan mengawasi filantropi Islam dengan baik, bahkan negara berhak memaksa masyarakat sipil jika enggan menunaikan filantropi islam yang sifatnya wajib.

Stetment di atas berangkat dari kerangka metodologi atau kerangka teori yang cenderung menggunakan pendekatan konflik, seolah antara sipil dan negara tidak bisa beriringan dan berdampingan secara damai dalam masalah

---

[19] Nana Sudiana, "Filantropi dalam Arus Sejarah Islam dan Relevansinya terhadap Dunia Profesional" https://mski-fah.uinjkt.ac.id/index.php/2021/08/07/filantropi-dalam-arus-sejarah-islam-dan-relevansinya-terhadap-dunia-profesional/. (diakses 18 – 10 – 2022)

[20] Amelia Fauzia, *Islam…*, hlm. 259.

filantropi. Alangkah baiknya menggunakan kerangka teori partner atau mitra, sebab idealnya negara yang kuat bersumber dari dukungan gerakan masyarakat sipil yang kuat, dan sebaliknya organisasi lembaga filantropi islam dapat bekerja lebih baik dan maksimal karena mendapatkan support dan dukungan dari negara.

Penelitian ini umumnya hanya berfokus pada sudut pandang sisi historis filantropi islam di Indonesia, yang diawali dari abad ke–13 sampai pada mas orde reformasi modern. Demikian pula gambaran praktik pelaksanaan filantropi yang panjang lebar membentang dalam sejarah historis filantropi Nusantara. Alangkah baiknya jika penulis memberikan beberapa gagasan positif dan usulan untuk memperoleh solusi jalan keluar untuk mewujudkan keseimbangan yang ideal demi masa depan filantropi islam di Nusantara. Pentingnya kerja sama, sinergi dan saling menguatkan, bersama membangun dan mensejahterakan masyarakat, harapannya ada jalan tengah untuk menyatukan peran dan posisi masing-masing sehingga bisa berjalan beriringan berbuat yang terbaik untuk umat dan negara.[21]

Penulis buku lebih menggambarkan dan menjelaskan historis dan praktek filantropi islam dimulai sejak awal masuk islam di bumi nusantara sampai masa pasca reformasi. Alangkah indahnya apabila penulis memberikan suatu gagasan positif tentang solusi bagaimana semestinya sinergi yang baik antara sipil dan negara dalam hal

---

[21] Nana Sudiana, Resensi Buku : *Filantropi Islam ; Sejarah Kontestasi Masyarakat Sipil dan Negara*

https://kumparan.com/nana-sudiana1544086282168/resensi-buku-filantropi-islam-sejarah-kontestasi-masyarakat-sipil-dan-negara-1upoC8M1LfF/full. (diakses 18 – 10 – 2022)

menejemen pengelolaan filantropi islam. Harapannya gambaran terhadap sejarah filantropi islam dapat memberikan sumbangsih solusi yang cemerlang untuk mewujudkan filantropi islam sebagai solusi berbagai permasalahan umat.[22]

[22] Taofik Hidayat, "Review Buku: Filantropi Islam", di Kompasiana.com

https://www.kompasiana.com/pipik_th/5a67187acbe5230432133b42/reviw-buku-filantropi-islam?page=2&page_images=1

RELASI ISLAM, POLITIK DAN NEGARA SEKULAR: MEMBACA PEMIKIRAN ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM

Oleh: M. Khusnul Khuluq

PENDAHULUAN

Diskursus tentang relasi Islam dan negara masih terus menjadi topik yang hangat. Di satu sisi, isu fundamentalisme Islam masih terus mendapat pendukung. Di sisi lain, sekularisme hari ini telah mencapai titik kulminasi yang berujung pada eksistensi negara sekular di berbagai belahan dunia. Di Indonesia misalnya, suara-suara untuk mendirikan negara khilafah masih terus bergema. Pemikiran semacam itu, selain bentuk dari kekecewaan terhadap negara, juga telah mengakar sebagai ideologi.

Sebagian kalangan muslim percaya Islam adalah agama sempurna dari segi norma. Dengan demikian, tanpa memikirkan secara mendalam tentang konsepsi negara Islam yang diajukan, dan berbagai masalah yang mungkin muncul ketika diterapkan, dan juga tanpa memeriksa realitas sejarah dengan saksama, kemudian berkesimpulan bahwa perlu untuk mendirikan negara Islam. Atau dalam bentuk lain perlu mengganti negara sekular dengan sistem Islam. Selain itu, kurangnya pemahaman atas kondisi kecenderungan dunia hari ini, termasuk juga kurangnya pemahaman konsepsi tentang sekularisme juga mendukung suara-suara itu.

Di sisi lain, masyarakat Islam hari ini, hampir seluruhnya telah hidup dalam sebuah negara sekular. Di mana negara sekular telah meletakkan dasar-dasar kehidupan publik hari ini. Yang artinya, negara sekular telah menjadi bagian dari masyarakat Islam hari ini. Dari situ, seakan muncul pertentangan antara agama dan negara. Sehingga, diskursus tentang relasi agama dan negara terus gencar hingga hari ini. Dalam hal ini, An-Na'im dalam bukunya *Islam and the Secular State Negotiating the Future of Shari'a* menawarkan pemikiran yang menarik dan tentu penting untuk konteks hari ini. Terutama dalam kaitannya dengan relasi Islam, politik dan negara.

Pertanyaan mendasar yang diajukan dalam buku tersebut adalah tentang bagaimana relasi Islam/syariah, politik dan negara sekular. Dan bagaimana kemungkinan serta peran syariah ke depan dalam konteks negara sekular.

Dalam bukunya, An-Na'im berpijak pada pemikiran beberapa tokoh untuk kemudian mengembangkan pemikirannya sendiri yang original. Beberapa orang yang sering dia sebut adalah Ali Abd Ar-Raziq. Dalam hal ini An-Na'im menjadikan pemikiran Ar-Raziq tentang sekularisme dalam Islam sebagai pijakan awal dalam mengembangkan teorinya. Kemudian, An-Na'im juga bayak merujuk pemikiran Mahmoud Mohamed Taha dalam soal metodologi dan reformasi pemikiran Islam. Kemudian, Ira Lapidus memberikan basis sejarah dalam kajian An-Naim ini.

Dalam menulis bukunya ini, tampaknya An-Na'im menggunakan pendekatan sosio historis dan fenomenologi. Pendekatan sosio historis digunakan untuk memeriksa fakta sejarah sosial umat Islam sejak zaman Nabi hingga beberapa dinasti setelahnya. Adapun fenomenologi digunakan untuk

memeriksa realitas hari ini terkait dengan relasi syariah dan negara sekular dewasa ini.

ILUSI NEGARA ISLAM

Di bagian awal bukunya, *Islam and the Secular State Negotiating the Future of Shari'a,* An-Na'im menyangsikan gagasan tentang negara Islam. Bahkan menurutnya, apa yang disuarakan sebagian umat Islam tentang negara Islam itu adalah ilusi yang berbahaya.[1] Dari sini, dapat dipahami bahwa apa yang disebut negara Islam menurut An-Na'im adalah struktur negara yang menegakkan syariah. Artinya, syariah secara formal menjadi bagian dari negara. Bagi An-Na'im, negara Islam adalah wacana pasca kolonial yang bergantung pada gagasan Eropa tentang negara dan hukum positif. Ini yang ditolak oleh An-Na'im. [2]

Dalam gagasan semacam itu, ada semacam kontradiksi. Sehingga gagasan tentang negara Islam tampak tidak logis. Di satu sisi konsepsi tentang negara Islam mengafirmasi bentuk negara bangsa yang merupakan bentuk khas negara-negara modern, di mana suatu negara ditandai dengan batas wilayah administrasi yang ketat. Begitu juga telah memiliki sistem hukum yang detail. Namun di sisi lain, Islam yang pada dasarnya memiliki bentuk yang plural, hendak diambil salah satunya untuk dijadikan sebagai bentuk formal dari negara.

Faktanya, apa yang ditanamkan pada negara koloni, yaitu bentuk negara sekular, itu dilanjutkan begitu saja. Yang artinya negara-negara muslim telah menerima bentuk

---

[1] An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Islam and the secular state*. Harvard University Press, 2008. hlm. 2

[2] An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Islam and the secular state*… hlm. 3.

negara bangsa yang bersifat sekular. Dan masyarakat muslim telah hidup dalam bentuk negara semacam itu.

Selain itu, penganut konsepsi negara Islam tampaknya kurang memahami arti dari negara sekular (baca: sekularisme). Penganut negara Islam ingin menjadikan Islam yang sangat plural itu menjadi regulasi negara. Padahal, dengan menjadikan nilai agama sebagai regulasi publik dalam bentuk negara bangsa, pada hakikatnya nilai agama itu telah berubah menjadi sekular.[3]

Masalah berikutnya, luasnya ragam pendapat tentang hukum juga akan menjadi problem tersendiri jika salah satu pendapat itu diadopsi sebagai pandangan resmi negara.[4] Mengadopsi salah satu pendapat tentang suatu isu, pada akhirnya juga akan bermuara pada penilaian subjektif dari lembaga tersebut.[5] Menurut An-Na'im, justru dengan penolakan terhadap negara Islam, akan memberi ruang bagi kelompok lain untuk mengaktualisasikan keyakinan mereka.[6]

Karena itu, tampak jelas posisi An-Na'im dalam hal ini. Bahwa dia menolak ide tentang negara Islam, dan di sisi lain dia mengafirmasi negara sekular. Itu juga ditegaskan dengan bab pertama bukunya yang diberi judul *Why Muslims Need a Secular State.* Bahwa justru untuk mengaktualisasikan Islam, orang-orang muslim membutuhkan negara sekular.

---

[3] An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Islam and the secular state*… hlm 191.

[4] An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Islam and the secular state*… hlm. 6-7.

[5] An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Islam and the secular state*… hlm. 6-7.

[6] An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Islam and the secular state*… hlm. 7.

Orang-orang Islam hari ini hidup di bawah naungan negara sekular yang telah memperoleh kemerdekaan. Membangun negara Islam adalah pekerjaan baru, di samping berbagai risiko yang harus ditanggung seperti marjinalisasi perempuan dan kelompok minoritas.

Karena itu, dalam hal ini dia mengajukan istilah *Civic reason and reasoning*. Konsep ini diperlukan apakah populasi muslim di suatu negara itu minoritas atau mayoritas.[7] Menarik bahwa penggunaan konsep *civic reason and reasoning* muncul dari kecurigaan An-Na'im bahwa orang-orang yang menguasai negara cenderung tidak netral. Dan orang-orang yang menguasai negara justru cenderung bertindak berdasarkan keyakinan dan pembenaran pribadi mereka.[8]

Menarik bahwa An-Na'im lebih memilih menggunakan istilah negara sekular dari pada sekularisme. Baginya, penggunaan istilah sekularisme akan membawa konsepsi ini pada asumsi miring tentang sekularisme. Ini sekaligus menunjukkan militansi dan itikad baik dari An-Naim.[9]

Meski An-Na'im mengafirmasi dan mendukung negara sekular, namun dia menjaga agar masyarakat tidak sekular. Sebagaimana pengakuan di atas, bahwa dia menyerukan agar negara menjadi sekuler, bukan untuk mensekularisasi masyarakat. Itu dilakukan untuk menjaga agar pengaruh negara tidak merusak kesalehan orang-orang yang asli dan independen dalam komunitas mereka. Konsepsi seperti ini, bukan hanya menyelamatkan kelompok

---

[7] An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Islam and the secular state*… hlm. 8.
[8] An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Islam and the secular state*… hlm. 8.
[9] An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Islam and the secular state*… hlm. 8.

muslim. Namun juga dapat melindungi kelompok-kelompok agama lain.

Konsepsi seperti ini justru memberi peluang bagi Islam/syariah untuk berkembang. Karena cita-cita syariah hanya bisa dijalankan secara sukarela oleh pemeluknya. Ini sangat berbeda ketika syariah bentuk tertentu diadopsi oleh negara, yang artinya umat akan mejalankan syariah tidak secara sukarela (baca: dengan paksaan).

ISLAM, NEGARA DAN POLITIK

Dalam hal ini, poin penting yang diajukan adalah pemisahan institusional antara Islam dan Negara sambil mempertahankan hubungannya dengan politik lebih konsisten dengan sejarah dari pada gagasan tentang negara Islam pasca kolonial yang menerapkan syariah dengan kekuasaan negara ang memaksa.[10]

Dengan mengutip Ira Lapidus, An-Na'im menegaskan bahwa tidak ada perbedaan yang jelas antara institusi negara dan agama dalam masyarakat Islam. Selain itu, tidak ada model institusi agama dan negara yang baku dalam masyarakat Islam. Yang ada adalah sejumlah model yang saling bersaing.[11]

An-Na'im mengajukan pemisahan antara agama dan politik. Kecenderungan ini mulai kentara sejak masa Abu Bakar.[12] Pada era Nabi, memang otoritas politik dan agama menjadi satu. Di satu sisi, Nabi memegang otoritas politik,

---

[10] An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Islam and the secular state*… hlm 45.

[11] An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Islam and the secular state*… hlm. 45.

[12] An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Islam and the secular state*… hlm. 55.

dan si sisi lain juga otoritas agama. Namun, model ini tidak dapat dijalankan hari ini. Begitu juga di era Abu Bakar, otoritas politik dan agama menjadi satu. Namun, tampak jelas bahwa Abu Bakar memerankan dua otoritas itu. Misalnya, ketika Abu Bakar memutuskan untuk memerangi para pembangkang zakat. Pertanyaannya adalah, apa posisi Abu Bakar dalam hal ini? Apakah sebagai pemegang otoritas politik atau otoritas keagamaan. Padahal, Nabi cenderung lunak dalam menerapkan zakat. Masalah ini belum jelas di kalangan para ahli sejarah. Ketidakjelasan ini bisa diklarifikasi jika apa yang dilakukan Abu dalam kapasitas sebagai pemegang otoritas politik dari pada pemimpin keagamaan.[13]

An-Na'im juga memeriksa fakta-fakta sejarah di masa Dinasti Umayyah dan Abbasiyah. Di mana keduanya merupakan hibrida antara sistem politik dari banyak tempat dengan Islam. Yang artinya, memang tidak ada bentuk yang pasti. Selain itu, poin penting yang ditunjukkan adalah terpisahnya otoritas politik dan agama. Di mana politik diperankan oleh Khalifah, sementara otoritas agama diperankan oleh komunitas sektarian.

KONSTITUSI, HAM DAN KEWARGANEGARAAN

An-Na'im menyoroti beberapa hal penting tentang negara sekular, yaitu konstitusionalisme, Hak Asasi Manusia dan Kewarganegaraan. Ini adalah konsepsi khas negara sekular. Di mana negara sekular/negara modern dicirikan dengan supremasi hukum dan bersifat birokratis dan dengan teritori yang sangat ketat.

---

[13] An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Islam and the secular state*… hlm. 57.

Konstitusionalisme berfungsi untuk membatasi negara dalam bertindak. Begitu juga untuk menghindari bias pada kelompok tertentu. Ini dalam rangka untuk memberikan batasan yang jelas terkait relasi antara individu dengan negara.[14]

Dalam hal ini, pemerintahan demokratis konstitusional dan perlindungan hak asasi manusia sangat penting. Terutama untuk menjaga kelangsungan agama-agama, termasuk Islam. Bahkan dengan itu, memberi peluang yang besar untuk kelangsungan dan perkembangan Islam itu sendiri.[15]

Tentang Hak Asasi Manusia, menurut An-Naim, prinsip-prinsip syariah pada dasarnya sesuai dengan hampir seluruh norma-norma HAM.[16] Adapun isu-isu yang masih bertentangan, tentang kebebasan beragama misalnya, syariah sendiri sebetulnya juga belum pasti dalam megambil sikap. Dalam hal ini tampak bertentangan karena masalah metodologi saja. Sehingga, bisa saja dan perlu dilakukan reformulasi metodologi untuk mendapatkan hasil yang berbeda.[17]

Tentang kewarganegaraan, ini berfungsi untuk membangun kesadaran akan kesetaraan. Tanpa membedakan latar belakang agama, budaya dan

---

[14] An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Islam and the secular state…* hlm. 101.

[15] An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Islam and the secular state…* hlm. 30.

[16] An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Islam and the secular state…* hlm. 111.

[17] An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Islam and the secular state…* hlm. 123.

seterusnya.[18] Dengan mengembangkan konsep kewarganegaraan, itu sekaligus dapat digunakan sebagai ruang kontrol bagi negara agar menghormati hak asasi manusia.[19]

Di dalam diskusi tentang syariah dan negara sekular, ketiga konsep ini sangat relevan bagi masa depan Islam. An-Na'im tidak mengatakan bahwa menjadi muslim bukan tidak penting atau sama saja dengan umat lainnya, namun yang sangat penting adalah agar Islam dan umatnya tidak lebih tinggi atau lebih rendah karena agama dan keyakinannya.[20]

MASA DEPAN SYARIAH: KONTRIBUSI AN-NA'IM TERHADAP PEMIKIRAN ISLAM KONTEMPORER

Di bagian akhir bukunya, ada konsep yang sangat kuat yang diajukan, yaitu *negotiating the future of shari'a* yang juga merupakan anak judul dari bukunya. Di bagian ini, dia mengatakan bahwa negara sekular lebih konsisten dengan sifat yang melekat pada Syariah dan sejarah masyarakat Islam dari pada pernyataan palsu dan kontraproduktif dari apa yang disebut negara Islam atau dugaan penegakan Syariah sebagai hukum negara.[21]

Dengan itu, agama justru punya peran penting di ruang publik. Selain itu, kelompok-kelompok agama punya kebebasan untuk mengamalkan atau tidak mengamalkan

---

[18] An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Islam and the secular state*… hlm. 127.

[19] An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Islam and the secular state*… hlm. 127.

[20] Noviyanti, Ririn. "Book Review:" Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia"." *Maqashid* 1.1 (2017): hlm 25.

[21] An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Islam and the secular state*… hlm 268.

kepercayaan apapun. Yang artinya, model seperti itu memberi ruang gerak bagi agama.[22] Bagi seorang Muslim, ini adalah berita baik. Karena dengan konsepsi negara sekular itu, orang-orang Islam dan juga komunitas agama lain dapat menganut kepercayaannya secara murni, tanpa paksaan. Ke depan, kondisi yang dibutuhkan adalah dengan tetap memisahkan Islam dan negara, sambil mengatur hubungan Islam dan politik. Kondisi ini membuka peluang agar syariah dapat berperan positif di manapun, baik sekarang maupun masa depan. [23]

An-Na'im juga mengajak untuk terlibat dalam perdebatan tentang konsep-konsep kunci yang diusung dalam bukunya itu. Seperti syariah, sekularisme, dan kewarganegaraan. Hal itu bertujuan agar umat Islam mempromosikan hubungan dinamis antara Islam, negara dan politik.[24]

Selain itu, An-Na'im juga mengajak non muslim untuk terlibat dalam perdebatan ini, terutama dalam kaitannya dengan kebijakan publik dan hukum. Muslim juga didorong untuk berpartisipasi dalam diskusi dengan agama-agama lain dalam kaitannya dengan kebijakan publik dan hukum. dialog itu harus dilakukan dengan sopan, saling menghormati dan bijaksana.[25]

---

[22] An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Islam and the secular state…* hlm. 268.

[23] An-Naim, Abdullahi Ahmed. *Islam and the secular state…* hlm. 268.

[24] Noviyanti, Ririn. "Book Review:" Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia"." *Maqashid* 1.1 (2017) hlm. 27.

[25] Noviyanti, Ririn. "Book Review:" Islam and the Secular State… hlm. 27.

An-Na'im juga menekankan tentang pentingnya negara sekular yang memungkinkan adanya kebebasan beragama dan berekspresi. Tanpa itu, doktrin agama tidak dapat berkembang. Selain itu, tanpa negara sekular, kerukunan antar kelompok agama juga sulit. Negara sekular juga mengamankan kemungkinan kelompok agam yang eksklusif dan otoriter mengancam kepentingan fundamental penduduk. Dengan demikian, negara sekular adalah kerangka yang memungkinkan berbagai komunitas untuk berkembang dan saling berdialog.[26]

Adapun hubungan simbiosis antara agama dengan negara sekular adalah, bahwa agama menyediakan sumber moral yang dapat diterima oleh komunitas politik negara sekular. Sementara agama membutuhkan negara sekular untuk menjembatani antara komunitas yang berbeda.[27]

KRITIK TERHADAP AN-NAIM

Dari segi pendekatan yang digunakan, tampak bahwa An-Na'im menggunakan pendekatan yang dikotomi. Sebuah pendekatan yang memisahkan antara agama dan negara. An-Naim mengakui pada masa Nabi masih hidup, fungsi beliau sebagai pemimpin politik sekaligus sebagai pemuka agama. Namun, memang studi terkini kadang cukup masuk akal memisahkan kapasitas Nabi sebagai pemuka agama dan pemegang otoritas politik.

Dalam perdebatan semacam ini sering kali menemukan jalan buntu. Karena kita menganggap Nabi

---

[26] Novyanti, Ririn. "Book Review:" Islam and the Secular State… hlm. 28.

[27] Noviyanti, Ririn. "Book Review:" Islam and the Secular State… hlm. 28.

memiliki dua kapasitas. Yaitu sebagai pembawa risalah dan sebagai pemimpin politik. Pemahaman seperti ini pada umumnya didukung dengan konsepsi negara madinah yang ditandai dengan adanya piagam madinah. Piagam madinah menjadi diskusi penting untuk menguatkan asumsi ini.

Namun, satu pertanyaan yang perlu kita jawab adalah, apakah kapasitas Nabi sebagai pembawa risalah dan sebagai pemuka politik dapat disandingkan? Risalah adalah pesan tuhan untuk seluruh alam semesta. Bukan hanya pada zamannya, namun juga untuk zaman yang jauh setelahnya. Sementara kapasitas sebagai pemimpin politik terbatas pada komunitas waktu itu saja.

Dalam hal ini, menarik apa yang disampaikan oleh Nurcholish Madjid. Dengan mengutip Ibnu Taimiyah, bahwa dengan dipilihnya Abu Bakar, bukan keluarganya sendiri yaitu Ali, itu menunjukkan bahwa Muhammad dalam kapasitas sebagai Rasul Allah. Bukan seorang yang memiliki ambisi kekuasaan. Dan ketaatan para pengikutnya bukan karena beliau memiliki kekuasaan politik, namun karena wewenang beliau sebagai pembawa risalah/utusan Tuhan.[28]

Setelah Nabi wafat. Kenabian telah berhenti. Meski peran Nabi diteruskan oleh para Khilāfat al-Rasyīdah. Yang pertama adalah oleh Abu Bakar. Dalam hal ini, legitimasi para Khilāfat al-Rasyīdah tidak sebagaimana Nabi sebagai membawa risalah. Namun mereka hanya disebut sebagai khalīfat al-rasūl untuk melanjutkan ajaran yang dibawa Nabi. Dan sebutan khalifah itupun adalah sebutan yang

---

[28] Madjid, Nurcholish. "Agama dan Negara dalam Islam." *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah. Jakarta: Paramadina* (1994). Hlm. 4-5.

diberikan masyarakat.[29] Dari sini, dapat dipahami bahwa seorang Nabi adalah seorang Rasul (utusan) Allah yang tidak dapat disepadankan dengan penguasa politik. Posisi Nabi sebagai pembawa risalah melampaui pemegang otoritas politik apapun.

Jadi, apa yang diajukan oleh An-Na'im, dan barang kali juga kebanyakan orang yang mengatakan bahwa Nabi memiliki dua kapasitas, yaitu sebagai pembawa risalah dan juga sebagai pemegang otoritas politik tidak lagi relevan. Dan jika cara pandang itu masih dipertahankan, itu akan memperkuat paradigma dikotomi antara agama dan Negara.

PERSOALAN METODOLOGI

Memang, apa yang diajukan An-Na'im adalah ide yang sangat brilian. Utamanya dalam melakukan konstruksi relasi antara Islam, politik dan negara sekular. Sisi baik negara sekular justru memberi peluang untuk berkembangnya Islam dan juga kelompok religius lain. Namun, konsepsi itu kiranya masih sulit untuk diterapkan. Posisi syariah yang dapat menjadi sumber moral bagi negara sekular tampaknya juga ide yang muluk-muluk. Terutama belum adanya metodologi yang tepat dalam melakukan ini.

Di Indonesia misalnya, di mana Islam adalah penduduk mayoritas, yang idealnya dapat berdampingan dengan negara justru menunjukkan kondisi sebaliknya. Di era orde lama, kita dapat menyaksikan produk legislasi yang bersumber pada nilai-nilai Islam. Namun, hari ini, legislasi yang dihasilkan cenderung pada kepentingan pemodal.

---

[29] Madjid, Nurcholish. "Agama dan Negara dalam Islam… Hlm. 5.

Bagi An-Naim, mungkin karena masyarakat Muslim di Indonesia belum mampu menjadikan Islam sebagai sumber norma bagi negara. Namun, justru ini menunjukkan kelemahan dari apa yang diajukan oleh An-Naim. Bahwa meski umat Islam di Indonesia mayoritas, dalam kondisi tertentu tidak dapat berafiliasi sepenuhnya dengan politik.

Lagi-lagi, apa yang disampaikan oleh An-Na'im masih akan terbentur dengan persoalan metodologi. Artinya, kita masih memerlukan metodologi bagaimana memformulasikan syariah sebagai sumber nilai bagi negara sekular.

PRINSIP KONSTITUSI DAN MASALAH HAM

Bagi An-Na'im, posisi syariah dan negara sekular hari ini akan berjalan dengan tegaknya konstitusionalisme, HAM dan kewarganegaraan. Namun, di negara seperti Indonesia, prinsip konstitusionalisme tidak begitu memberi arti bagi masyarakat karena kuatnya pengaruh politik tertentu. Prinsip konstitusionalisme meredam negara dalam menyalah gunakan kekuasaan serta memberikan batasan pasti tentang relasi individu dan negara. Namun, konsep itu tidak berjalan baik.

Tentang sistem ekonomi yang disebutkan dalam konstitusi Indonesia misalnya, menegaskan bahwa bumi dan air dan kekayaan alam yang terkandung di dalamnya dikuasai oleh negara dan dipergunakan sebesar-besarnya untuk kemakmuran rakyat.[30] Ini adalah sistem ekonomi yang berorientasi pada kemakmuran rakyat. Dengan asumsi bahwa Indonesia adalah negara yang kaya akan sumber

---

[30] Republik Indonesia. *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945*. Jakarta: Sekretariat Jenderal MPR RI, 2002. Pasal 1 ayat (3).

daya alam, itu dapat memakmurkan rakyatnya. Namun, sistem ekonomi semacam itu tampaknya tidak secara konsisten diturunkan dalam peraturan hukum. Sehingga, praktiknya sangat berbeda dengan norma dasarnya.

Selain itu, kondisi HAM di negara-negara tertentu yang belum baik juga variabel yang tampaknya terabaikan oleh An-Na'im. Memajukan HAM adalah tanggung jawab negara. Namun, negara yang memiliki tugas untuk memajukan HAM bagi warganya belum melakukan tugas itu dengan baik. Di Indonesia misalnya, beberapa kasus-kasus HAM seperti kasus HAM Tanjung Priok pada 1984, penculikan aktifis pada 1997/1998 dan penembakan mahasiswa Trisakti dan seterusnya masih belum selesai hingga kini.[31] Ini menjadi masalah tersendiri bagi apa yang diajukan oleh An-Na'im. Yang artinya, dalam iklim yang demikian, apa yang diajukan oleh An-Na'im tidak dapat dijalankan.

MASALAH KEBEBASAN BERAGAMA

Jika An-Na'im berupaya mencari solusi dalam persinggungan antara Islam dan HAM dalam konteks tertentu, seperti kebebasan beragama misalnya. Di Indonesia masalah HAM dalam konteks kebebasan beragama tidak begitu seksi lagi. Karena masalah ini sudah relatif reda. Namun, justru masalah seperti isu-isu tentang hak-hak sipil, politik dan ekonomi malah semakin mencuat. Misalnya, dengan disahkannya Undang-Undang Cipta Kerja yang lebih berpihak pada pemodal, maka persoalan hak ekonomi

---

[31] Masykuri Abdillah. "Islam dan Hak Asasi Manusia: Penegakan dan Problem HAM di Indonesia." *Jurnal Miqot* 38.2 (2014). hlm. 389.

masyarakat tersingkir yang justru kontra produktif dengan tujuan negara kesejahteraan.[32] Di mana isu-isu seperti ini seharusnya sudah relatif selesai dengan konsepsi negara sekular. Kondisi ini berbanding terbalik dengan apa yang diajukan oleh An-Na'im.

Tentang reformasi metodologi yang disinggung di beberapa tempat dalam bukunya. Secara tidak langsung, tampaknya An-Na'im menganggap bahwa justru syariah yang bermasalah hari ini. Sehingga perlu dilakukan reformasi metodologi. Dan sialnya, itu dilakukan dalam upaya menyelaraskan dengan konsepsi negara sekular, yang dalam hal ini adalah norma-norma HAM. Upaya ini tampaknya dapat menghilangkan sisi fundamental dari agama itu sendiri. Dari sini tampak bahwa kecenderungan konsepsi negara sekular begitu dominan dalam pemikiran An-Na'im.

PENUTUP

Apa yang diajukan oleh An-Niam dalam bukunya yang bertajuk *Islam and the Secular State Negotiating the Future of Shari'a* adalah diskusi yang menarik terkait relasi agama, negara dan politik. An-Na'im selain menunjukkan ilusi negara Islam yang merupakan gagasan pasca kolonial, juga mendukung bentuk negara sekular. Negara sekular justru telah menyediakan sendi-sendi penting untuk terwujudnya cita-cita syariah/Islam.

Di bawah negara sekular yang netral, agama-agama, termasuk Islam punya peluang untuk berkembang. Selain

---

[32] Osgar Sahim Matompo dan Wafda vivid izziyana "Konsep Omnibus Law Dan Permasalahan Ruu Cipta Kerja." *Rechtstaat Nieuw*. Volume 5. No.1 (2020). hlm. 22.

itu, simbiosis antara agama dan negara sekular merupakan bentuk yang ideal. Di mana agama menyediakan sumber moral bagi negara sekular, sementara negara sekular menjamin agama-agama serta menjembatani antara kelompok agama. Dari situ, tampak bahwa masa depan Islam/syariah tampaknya terlihat baik karena diletakkan dalam posisi yang berdampingan dengan negara sekular, daripada posisi yang berhadapan dan saling menegasikan.

Sebagai sebuah gagasan, itu gagasan yang sangat brilian. Namun, konsep yang diajukan tampaknya sulit diterapkan. Terutama di negara-negara di mana kondisi hak asasi manusia belum maju. Selain itu, syariah sebagai sumber moral bagi negara sekular tampaknya juga tidak dapat berjalan mulus. Dalam mengelaborasi konsep negara dan agama, tampaknya An-Na'im lebih menggunakan pendekatan dikotomi. Dan tampaknya, dalam pemikiran An-Na'im, konsepsi negara sekular tampak dominan.

ZAKAT PERUSAHAAN DAN PENERAPAN ZAKAT BANK SYARIAH

Oleh: Muhammad Uqbah Azis

PENDAHULUAN

Catatan sejarah Islam menunjukan bahwa dinasti dan negara Muslim telah menegakkan kewajiban umum zakat dengan bertindak sebagai pengumpul dan penyalur himpunan zakat. Sebagaimana kita ketahui zakat merupakan salah satu bentuk ibadah dalam Islam dan penerimaan negara yang terintegrasi dalam kebijakan fiskal negara.[1] Meskipun mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam, negara Indonesia secara menyeluruh bukan negara Islam menurut UUD 1945, hal ini karena berasaskan Pancasila. Islam tidak disebutkan sebagai agama negara, dan tidak ada klausul penolakan semacam itu yang membuat berbagai hukum negara dan mengharuskan hukum negara untuk menyesuaikan dengannya.

---

[1] Volker Nienhaus, "Zakat, Pajak, dan Keuangan Publik dalam Islam" diIslam dan Dunia Sehari-hari: Dilema Kebijakan Publik, eds. Sohrab Behdad dan Farhad Nomani (London dan New York: Routledge, 2006), 165–192; Monzer Kahfi, "Kebijakan Perpajakan dalam Ekonomi Islam" diKebijakan Fiskal dan Alokasi Sumber Daya dalam Islam, ed. Ziauddin Ahmed (Jeddah: International Center for Research in Islamic Economics, King Abdul Aziz University), 130-153.

Kewenangan untuk membuat hukum Islam dalam Islam berada di tangan para ahli hukum/ulama Muslim, sedangkan dalam negara-bangsa modern, ia berada di badan legislatif atau yudikatif negara. Dengan demikian, tampak adanya ketegangan antara Islam dan negara mengenai kewenangan legislatif dalam menyebarluaskan hukum Islam.[2] Dalam kasus Indonesia, ketegangan berkisar pada persoalan otoritas: siapa yang menentukan apa hukum negara itu dan siapa yang membuat hukum Islam? Ketegangan ini meningkat dalam kasus-kasus seperti pengenaan zakat perusahaan, terutama di mana negara adalah pembuat undang-undang, tetapi ulama belum mengkonfirmasi status hukum kewajiban zakat perusahaan.

Peran MUI dalam memutuskan untuk membingkai zakat perusahaan sebagai kewajiban wajib yang dilaksanakan oleh pemerintah Indonesia sangat penting karena kewajiban itu sendiri bersifat ambigu, baik dalam yurisprudensi Islam maupun hukum perundang-undangan Indonesia. Tidak ada konsep badan hukum dalam Islam klasik, dengan demikian kewajiban zakat hanya berlaku untuk orang perseorangan.

Menyusul pengukuhan statusnya pada 1980-an oleh forum zakat internasional, sebuah keputusan dibuat oleh Ijtima Ulama Seluruh Indonesia.Fatwa Komisi MUI dan ormas Islam tahun 2009, mewajibkan pembayaran zakat

[2] Alfitri, dalam pembukaan buku*"Hukum dan masyarakat islam di indonesia norma dan praktik zakat perusahaan di bank Islam."* Seri Routledge tentang Islam dan Masyarakat Muslim di Indonesia Diterbitkan bekerja sama dengan Kementerian Agama Republik Indonesia, Routledge 4 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon OX14 4RN, 2022, Hal 16.

perusahaan. Ijtima Ulama adalah kolektif ijtihad forum yang melibatkan seluruh ulama di seluruh ormas Islam di Indonesia, diselenggarakan dua kali setahun oleh MUI sejak tahun 2003 untuk menyelesaikan permasalahan hukum kontemporer yang dihadapi umat Islam di Indonesia.

Merujuk pada buku *islamic law and society in indonesia corporate zakat norms and practices in islamic banks* karya alfitri, sebuah pertanyaan muncul berkaitan tentang zakat perusahaan yaitu bagaimana otoritas dalam hukum Islam Indonesia dikelola selama interpretasi dan pengenaan zakat perusahaan, bagaimana legitimasi zakat perusahaan serta motif aplikasi dari zakat perusahaan itu sendiri.

TINJAUAN PUSTAKA

Penelitian ini merupakan pengembangan Alfitri dari Ph.D. disertasi di Fakultas Hukum Universitas Washington. Alfitri menyinggu beberapa karya yang dijadikan bahan untuk menulis buku ini, di antaranya :

1. Studi lapangan dilakukan pada musim dingin 2012 dan musim panas-musim gugur 2013 di Indonesia: Jakarta, Bandung, Yogyakarta, dan Padang. Ini diikuti oleh lebih dari 15 bulan antara tahun 2014 dan 2015 dalam analisis data dalam negeri dan penulisan laporan.
2. Alfitri, "Fatwa Birokrasi di Indonesia: Majelis Ulama Indonesia dan Kekuatan Kuasi-Legislatifnya," Jurnal Studi Islam Ulumuna24, tidak. 2 (2020): 367–397.
3. Alfitri, "Mengapa Perusahaan Membayar Pajak Sedekah (Zakat)? Studi Kasus Kepatuhan Kewajiban Zakat Korporasi pada Bank Umum Syariah di Indonesia," Prosiding 1stKonferensi Internasional tentang Hukum

dan Keadilan – Tata Pemerintahan yang Baik dan Hak Asasi Manusia di Negara Muslim: Pengalaman dan Tantangan (ICLJ 2017), Volume 162 Kemajuan dalam Ilmu Sosial, Pendidikan dan Penelitian Humaniora (Februari 2018).

4. Alfitri, "Zakatku Uangku: Tanggapan Bank Umum Syariah Terhadap Intervensi Negara dalam Penata-usahaan Zakat di Indonesia, "Konferensi Internasional Forum Zakat Dunia (WZF) 2017, Jakarta, 15–16 Maret 2017.
5. Alfitri, "Otoritas Siapa? Melawan dan Menegosiasikan Gagasan Tafsir Sah Hukum Islam di Indonesia,"Jurnal Perbandingan Hukum Asia 10, no.2, 2015.

METODOLOGI PENELITIAN

Karya ini berupa penelitian kualitatif dan strategi penelitian menggunakan cara studi kasus. Hal ini digunakan karena pertanyaan penelitian terkait dengan penyelidikan empiris: bagaimana masalah otoritas dalam hukum Islam Indonesia dikelola selama interpretasi dan pengenaan zakat perusahaan dan bagaimana legitimasi zakat perusahaan. Fatwa dan hukum dirasakan ketika subjek memutuskan untuk mematuhi/tidak mematuhinya. Pertanyaan-pertanyaan ini berfokus pada serangkaian peristiwa/ fenomena kontemporer yang kemunculan dan hasilnya berada di luar kendali penulis.

Penulis karya ini mengambil data dari berbagai sumber, seperti dokumentasi, wawancara, dan arsip-arsip. Menelusuri proses penciptaan dan penggabungan kewajiban zakat perusahaan dalam hukum Indonesia. Arsip catatan mengumpulkan bukti argumen dan penalaran yang

mendasari beberapa produk hukum, seperti fatwaMUI, UU No. 38 Tahun 1999, dan UU No. 23 Tahun 2011. Adapun wawancara dilakukan dengan orang-orang yang terlibat dalam fatwa musyawarah dan proses penyusunan UU. penulis mengunjungi DPR RI, Direktorat Peradilan Agama Mahkamah Agung RI, dan sekretariat MUI guna memperkaya data valid dalam membangun narasi topik penulisan karya ini.

Studi kasus terkait bank umum syariah terhadap kewajiban zakat perusahaan, penulis menelusuri proses pengambilan keputusan perusahaan terkait pembayaran zakat perusahaan. Dengan cara penlis mengunjungi setiap kantor pusat Bank Umum Syariah di Jakarta dan mengajukan permintaan resmi untuk meneliti bank tersebut.

Data-data yang terkumpul dianalisis secara kualitatif oleh penulis dengan empat langkah, coding, yaitu menghubungkan bukti dengan konsep yang muncul dalam laporan, penyortiran, yaitu, mengatur data yang dikodekan ke dalam kategori homogen di bawah file di komputer. Langkah terakhir yang digunakan oleh penulis adalah mengintegrasikan data ke dalam bab-bab secara kualitatif.

HASIL PENELITIAN

Otoritas Kebijakan Zakat Perusahaan

Zakat menjadi salah satu aspek Islam yang secara resmi diselenggarakan oleh negara Indonesia hal ini berdasarkan berlakunya Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 38 Tahun 1999 dan penggantinya yaitu Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011. Namun, hukum terutama merupakan kerangka prosedural bagi umat Islam yang ingin menjalankan kewajiban agama ini. Ia tidak

membebankan kewajiban kepada umat Islam Indonesia untuk membayar zakat tetapi sebatas mendirikan dan mengawasi badan-badan zakat, baik organisasi milik negara maupun non-negara.[3]

Zakat secara individu sudah menjadi umum karena itu merupakan syariat islam mewajibkan pemeluknya untuk menuaikanny dan menjadi bagina dari rukun Islam. Adapun zakat perusahaan, pengenaan zakat perusahaan berarti kewajiban yang dibebankan oleh Islam, bukan negara. Misalnya, dalam Undang-Undang Nomor 38 Tahun 1999, setiap warga negara Indonesia yang beragama Islam dan mampu membayar zakat atau badan hukum yang dimiliki oleh seorang Muslim wajib membayar zakat.

Pasal 1(2)(5) dan 4(3) UU No. 23 Tahun 2011 mempertahankan klausul ini. Undang-undang No. 38 Tahun 1999 juga tidak memasukkan sanksi atau mekanisme pemaksaan lainnya untuk memaksa [4]pembayaran zakat baik untuk perorangan maupun badan hukum. Undang-undang No. 23 Tahun 2011 memberikan sanksi bagi pengumpul zakat yang tidak berwenang yang mengumpulkan, mendistribusikan, atau menggunakan dana zakat: penjara dan/atau denda uang dalam pasal 38 dan pasal 41.

MUI resmi berdiri pada Musyawarah Nasional Pertama Majelis Ulama Seluruh Indonesia pada tanggal 21-

---

[3] Arskal Salim, "Epilog. Syariah dalam transisi Indonesia saat ini: Sebuah Pembaruan" diSyariah dan Politik di Indonesia Modern, eds. Arskal Salim dan Azyumardi Azra (Singapura: ISEAS, 2003),

[4] Alfitri,*"Hukum dan masyarakat islam di indonesia norma dan praktik zakat perusahaan di bank Islam."* Seri Routledge tentang Islam dan Masyarakat Muslim di Indonesia Diterbitkan bekerja sama dengan Kementerian Agama Republik Indonesia, Routledge 4 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon OX14 4RN, 2022, Hal 2.

27 Juli 1975. Dari literatur diketahui bahwa anggaran rumah tangganya ditandatangani oleh majelis yang terdiri dari 53 ulama terkemuka Indonesia dan pengurus MUI setempat di 26 Juli 1975. Pada 27 Juli 1975, hari terakhir konferensi dihadiri oleh Direksi untuk 1975-1980, yang diresmikan oleh Menteri Agama.

Lahirnya MUI dapat dikatakan sebagai hasil dari kesadaran baik ulama maupun pemerintah akan perlunya wadah khusus bagi ulama lintas ormas Islam. Sesuai dengan anggaran rumah tangganya, MUI berfungsi memberikan nasihat kepada pemerintah dan umat Islam tentang masalah agama atau masalah yang dihadapi bangsa pada umumnya, dengan menggunakan fatwa. Hal ini juga mendorong persatuan di antara umat Islam, untuk menengahi hubungan antara pemerintah dan ulama, untuk mewakili umat Islam dalam forum antar agama.

Menurut Alfitri, Ide zakat perusahaan boleh dibilang menjadi bagian dari wacana publik untuk pertama kalinya di Indonesia pada Pertemuan Nasional BAZIS Seluruh Indonesia Pertama pada tanggal 2–4 Maret 1992. Tujuan pertemuan tersebut adalah untuk meningkatkan kesadaran publik tentang Keputusan Bersama Menteri, yaitu Kemendagri dan Kemenag, tentang Penyelenggaraan Zakat, Infak, dan Sedekah Badan Pengumpulan (BAZIS), serta untuk membahas permasalahan dan praktik zakat di Indonesia khususnya zakat perusahaan dan zakat individu yang dibayarkan oleh para profesional. Namun, Musyawarah Nasional merekomendasikan pembentukan satgas BAZIS di perusahaan tetapi tidak mengumpulkan zakat perusahaan dari perusahaan.

Polemik tentang status zakat perusahaan sebagai kewajiban dalam Islam terus berlanjut, terutama setelah UU Pengelolaan Zakat (No. 38 Tahun 1999). Lobi pro mendapatkan momentum untuk menyebarluaskan pendapat mereka tentang kewajiban zakat perusahaan berkat serangkaian seminar tentang zakat perusahaan yang diselenggarakan oleh lembaga zakat non-pemerintah, khususnya Dompet Dhuafa, dan kemudian diselenggarakan bersama oleh Badan Pengumpul Zakat Nasional atau BAZNAS. Baik lembaga zakat negara maupun non-negara menjadi pendukung untuk memperjelas status hukumnya karena potensinya sebagai sumber dana pembangunan sosial jika diamanatkan. Seminar tersebut bertujuan untuk mensosialisasikan konsep zakat perusahaan dan membahas perlakuan perpajakannya.[5]

Melalui diskusi yang panjang serta pro kontra dari berbagia pihak, Majelis Ulama Indonesia (Majelis Ulama Indonesia; selanjutnya MUI) sebagai forum ormas lintas Islam ulama Indonesia, mengeluarkan keputusan yang menyatakan bahwa MUI menganggapnya sebagai kewajiban. Namun, MUI belum mengumumkan keputusan itu sebagai fatwa. Keputusan itu diambil dalam Ijtima Ulama 2009 seluruh Indonesia Komisi Fatwa MUI dan Ormas. MUI menetapkan bahwa perusahaan yang memenuhi persyaratan wajib zakat wajib membayar zakat, baik dalam kapasitasnya

---

[5] Alfitri,*"Hukum dan masyarakat islam di indonesia norma dan praktik zakat perusahaan di bank Islam."* Seri Routledge tentang Islam dan Masyarakat Muslim di Indonesia Diterbitkan bekerja sama dengan Kementerian Agama Republik Indonesia, Routledge 4 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon OX14 4RN, 2022, Hal 88.

sebagai badan hukum atau sebagai agen (wakil) dari para pemegang saham.[6]

Zakat yang dikenakan kepada badan hukum, yang lebih luas dipahami sebagai zakat perusahaan di Indonesia, adalah fenomena kontemporer di negara-negara Islam yang mengadopsiberbagisebagai hukum negara, seperti di Malaysia dan Arab Saudi.

Kedudukan Zakat Perusahaan

Dalam fikih Islam klasik, bagaimanapun, kewajiban zakat dikenakan pada setiap Muslim yang bebas,baligh telah mencapai usia dewasa, berakal, dan memiliki kekayaan yang sama dengan ambang batas minimum barang-barang yang dikenakan zakat melalui kepemilikan yang tidak terbebani sepenuhnya. [7] Kewajiban zakat mungkin timbul dari keuntungan usaha yang dimiliki bersama oleh umat Islam, tetapi zakat menjadi hak setiap pemegang saham Muslim, dan itu menjadi zakat atas kekayaannya.[8]

Meskipun umat Islam adalah mayoritas di Indonesia,UUD 1945(UUD 1945) tidak menyebut Islam sebagai "sebuah" atau "agama nasional" yang doktrinnya harus ditaati oleh negara. Khususnya,berbagitidak

---

[6] Majelis Ulama Indonesia,Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se Indonesia III Tahun 2009 (Jakarta: Majlis Ulama Indonesia, 2009)

[7] Ibnu Rusyd al-Qurthubi, *"Bidayat al-Mujtahid wa Nihaya al-Muqtasid"* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1995), Abdurrahman al-Jaziri,Kitab al-Fiqh aʾla al-Madhahib al-Arba aʾh, (Beirut: Dar Ihya at-Turath al-Àrabi, nd).

[8] Yusuf al-Qaradhawi, *"Fiqh az-Zakah: Dirasah Muqarinah li Ahkamiha wa Falsafatiha fi Daw'i al-Qur'an wa as-Sunnah"*, (Mu'assasah ar-Risalah, 1977).

disebutkan sebagai sumber peraturan perundang-undangan. Upaya mendatangkan berbagike dalam UUD 1945 pada masa persiapan Kemerdekaan Indonesia oleh beberapa tokoh Muslim yang duduk dalam Badan Pemeriksa Pekerjaan Persiapan Kemerdekaan Indonesia pada tahun 1945 [9] dengan memberlakukan kewajiban pemeluk Islam untuk mengamalkan syariat Islam dalam Piagam Jakarta – gagal.[10]

Alih-alih Islam, Indonesia menganutPancasila (lima prinsip dasar) sebagai ideologi negara. Sila pertama Pancasila, Ketuhanan Yang Maha Esa, merupakan pengakuan negara atas peran formal agama dalam kehidupan berbangsa. Oleh karena itu, negara tidak pernah sepenuhnya terpisah dari agama sejak berdirinya Republik Indonesia pada tahun 1945. Meskipun urusan agama adalah urusan pribadi setiap pemeluk agama, pemerintah juga berperan dalam penyelenggaraannya melalui Departemen Agama (Depag). didirikan pada tanggal 3 Januari 1946.

Kementerian menyelenggarakan urusan agama Islam dan lima agama lain yang diakui negara, yaitu Katolik, Protestan, Hindu, Budha, dan sejak tahun 2000, Konfusianisme. Tentang berbagi, beberapa unsur fikih Islam tentang perkawinan, perceraian, warisan,wakaf(amanah Islam), dan hibahtelah diserap ke dalam hukum positif di

---

[9] Alfitri, "Kebebasan Beragama di Indonesia dan Hak-Hak Sekte yang Sesat",Jurnal Perbandingan Hukum Asia, no 13 (2008).

[10] Nadirsyah Hosen, "Agama dan Konstitusi Indonesia: Sebuah Debat Terbaru,"Jurnal Studi Asia Tenggara(2005).

Indonesia melalui putusan pengadilan agama,lembaga hukum Islam ini sudah ada sejak masa penjajahan Belanda.[11]

Pada saat pemerintah memberlakukan UU Zakat pada tahun 1999 dan menjadikan badan hukum, termasuk korporasi, sebagai subjek kewajiban zakat di Indonesia. Tidak nampak atau sedikit terjadinya penolakan atau hal yang bersifat kontroversi di Indonesia. Terlihat kewajiban zakat perusahaan telah diamati secara sukarela oleh beberapa perusahaan di Indonesia. Fenomena saat ini, penelitian tentang kewajiban zakat perusahaan dari sudut pandang zakat sebagai konsep dan kewajiban regulasi yang diterapkan di Indonesia masih sangat terbatas. Literatur yang ada hanya mencakup pro dan kontra.

Belum ada penelitian yang menjelaskan mengapa dan bagaimana interpretasi baru tentang kewajiban zakat dalam Islam dapat dimasukkan ke dalam hukum Indonesia, di bawah otoritas apa negara dapat menerapkan dan menegakkannya, dan peran ulama dalam proses memasukkan kewajiban ini ke dalam hukum Indonesia. Hal ini karena pemerintahan hanya memfasilitasi pengumpulan hingga pendistribusian zakat.

Pada implementasinya, Alfitri memandang sebagian besar penelitian tentang zakat perusahaan di Indonesia hanya berfokus pada masalah akuntansi. Standar akuntansi yang dianut oleh Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI) dan Malaysian Accounting Standard Board (MASB) tidak sesuai dengan konsep asli zakat dalam Islam. Standar akuntansi telah memperlakukan aset zakat dan zakat yang dibayarkan oleh

[11] MB Hooker, "Pengantar: Hukum Islam di Asia Tenggara,"Studia Islamika 2003.

organisasi bisnis sebagai beberapa "pengeluaran" dalam laporan laba rugi perusahaan. Memperlakukan zakat sebagai pengeluaran bertentangan dengan konsep kepemilikan dalam Islam, yang menjadi dasar hukum kewajiban zakat.[12]

Abu Zahrah, Abdurrahman Hassan, dan Abdul Wahab Khallaf menetapkan bahwa perusahaan wajib mengeluarkan zakat dari keuntungan yang diperoleh sebelum dibagikan kepada pemegang saham, sedangkan pemegang saham juga diwajibkan mengeluarkan zakat atas sahamnya termasuk sebagian dari deviden yang diperoleh. Yusuf al-Qaradawi menganggap ketentuan ini bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam, melarang pengenaan zakat dua kali terhadap jenis harta yang sama zakat ganda. Dia berpendapat bahwa hanya satu dari dua zakat pada perusahaan atau saham/obligasi yang berlaku.[13]

Pada tahun 1984, Konferensi Internasional Pertama tentang Zakat di Kuwait memutuskan bahwa zakat perusahaan adalah wajib jika memenuhi empat ketentuan berikut:

1. Adanya ketentuan undang-undang yang mengatur.
2. Anggaran rumah tangga menetapkannya.
3. Diputukan melalui rapat umum pemegang saham tahunan.

---

[12] Alfitri,*"Hukum dan masyarakat islam di indonesia norma dan praktik zakat perusahaan di bank Islam."* Seri Routledge tentang Islam dan Masyarakat Muslim di Indonesia Diterbitkan bekerja sama dengan Kementerian Agama Republik Indonesia, Routledge 4 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon OX14 4RN, 2022, Hal 5.

[13] Yusuf al-Qaradhawi,Fiqh al-Zakah (Jilid 1)(Beirut: Muassasah al-Risalah, 1984)

4. Persetujuan pemegang saham perusahaan diberikan untuk membayar zakat atas nama mereka.

Akademi Islam *fiqh* Organisasi Konferensi Islam (OKI) mengeluarkan resolusi dari konferensi keempat di Jeddah pada tahun 1988 bahwa pemegang saham harus membayar zakat atas saham mereka, suatu perusahaan akan menghitung dan membayar zakat atas nama pemegang saham jika memenuhi keempat syarat di atas. Perusahaan juga harus mengeluarkan zakat atas aset mereka, jika perusahaan tidak melakukannya, para pemegang saham harus membayar zakat atas sahamnya.

Motif Implementasi Zakat Perusahaan Bagi Bank Syariah

Ketentuan zakat perusahaan, meskipun tampak baru, negara menerima pendapat ulama yang diungkapkan selama proses penyusunan dan musyawarah untuk diberikan dengan demikian, memasukkannya sebagai ketentuan ke dalam undang-undang zakat. Tidak ada kekhawatiran dari Badan Legislatif tentang kemungkinan keberatan dari korporasi yang menjadi sasaran kewajiban ini, kecuali bagi pemegang saham non-Muslim dari suatu korporasi yang tidak seharusnya dikenakan kewajiban zakat.

Hal ini diselesaikan melalui ketentuan umum UU Zakat, yang menyatakan bahwa menjadi seorang Muslim adalah salah satu syarat kewajiban zakat. Namun, tidak ada penindakan dari pemerintah, misalnya sanksi yang dijatuhkan kepada para penghindar zakat baik perorangan maupun badan usaha. Meskipun Undang-undang mendefinisikan zakat sebagai kewajiban (agama) yang dibebankan kepada orang pribadi dan badan hukum dan menyebutkan keduanya sebagai subjek zakat,

pelaksanaannya menjadi pribadi. Biasanya tergantung pada kesadaran moral masing-masing pembayar zakat, sebagaimana dibuktikan dalam praktik Bank Syariah Indonesia[14].

Hingga tahun 2013, lima bank syariah di Indoseia dilaporkan membayar zakat perusahaan :

1. Bank Negara Indonesia Syariah.

2. Bank Rakyat Indonesia Syariah.

3. Bank Mega Syariah.

4. Bank Muamalat Indonesia.

5. Bank Syariah Mandiri.

Dalam wawancara Alfitri dengan Senior Officer BMI di Divisi Keuangan dan Strategi perusahaan, saya mengetahui bahwa bank telah membayar zakat perusahaan sejak awal, setelah tahun operasi resminya dimulai pada tahun 1992.

Keputusan BMI untuk membayar zakat perusahaan disebutkan dalamfatwadari BMIBagikan Dewan Pengawas (Dewan Pengawas Syariah, selanjutnya DPS) dan anggaran rumah tangga BMI. Pembayaran zakat perusahaan BMI kemudian diputuskan dalam Rapat Umum Pemegang Saham Tahunan (selanjutnya disebut RUPST), di mana diputuskan bahwa BMI akan membayar zakat dari laba

---

[14] Alfitri,*"Hukum dan masyarakat islam di indonesia norma dan praktik zakat perusahaan di bank Islam."* Seri Routledge tentang Islam dan Masyarakat Muslim di Indonesia Diterbitkan bekerja sama dengan Kementerian Agama Republik Indonesia, Routledge 4 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon OX14 4RN, 2022, Hal 110.

sebelum pajak setiap tahun. Proses ini berulang setiap tahun melalui keputusan RUPST.[15]

Bank Syariah mandiri (BSM) memutuskan untuk membayar zakat perusahaan, BSM menunaikan zakat perusahaan secara keseluruhan bukan berdasarkan fatwa atau hukum positif, di sisi lain akuntansi yang memberatkan, yakni zakat perusahaan menjadi beban laporan keuangan saat ini karena transaksi keuangan tahun lalu dibayarkan dan dilaporkan pada tahun anggaran berjalan.

Keputusan BSM untuk membayar lebih karena kesadaran manajemen puncak tentang nilai-nilai Islam pada umumnya dan zakat pada umumnya sebagai kewajiban. Saat itu konsep zakat penghasilan profesional juga berkembang di lingkungan BSM, sehingga manajemen merujuk implementasi zakat perusahaan ke sana.

Menurut Alfitri Bank mega syariah (BMG) membayar zakat perusahaan sejak 2008, Selama periode 2005-2007, BMS belum membayar zakat, hal demikian karena itu masalah pilihan, mengingat kontroversi seputar status zakat perusahaan sebagai kewajiban. Keputusan untuk membayar zakat perusahaan dibuat hanya di tingkat manajemen, berdasarkan kesepakatan pemilik. BMS bukan perusahaan publik tetapi kepemilikan tunggal.

Bank Rakyat Indonesia Syariah (BRIS) termasuk korporosi yang mengelurakan zakat perusahaan berdasaarkan keuntungan, bila perusahaan tdak untung,

---

[15] Alfitri,*"Hukum dan masyarakat islam di indonesia norma dan praktik zakat perusahaan di bank Islam."* Seri Routledge tentang Islam dan Masyarakat Muslim di Indonesia Diterbitkan bekerja sama dengan Kementerian Agama Republik Indonesia, Routledge 4 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon OX14 4RN, 2022, Hal 128.

maka tidak mengeluarkan zakat. Bank Negara Indonesia Syariah (BNIS) melakukan hal yang sama seperti Bank Rakyat Indonesia Syariah (BRIS), akan tetapi DPS BNIS menuturkan Pihak yang wajib mengeluarkan zakat bukanlah perusahaan sebagai badan hukum melainkan pemegang sahamsebagaiMuslim individu.

Bila ada pemegang saham yang non-Muslim, mereka tidak perlu mengeluarkan zakat, jika Pemegang saham non-Muslim bersedia menyisihkan keuntungannya untuk amal sebagaimana yang dilakukan oleh pemegang saham Muslim, dana tersebut dapat bermanfaat bagi yang membutuhkan (kaum dhu'afa).[16]

KONTRIBUSI PENGETAHUAN

Zakat merupakan ibadah wajib yang harus ditunaikan oleh seorang muslim dengan rukun dan syaratnya. Termasuk salah satu rukun islam pilar kesempurnaan ke islaman seseorang. Membersihkan dan mensucikan harta dari hak-hak orang lain yang Allah wajibkan atsnya. Kewajiban zakat disebutkan dalam surat Al-Baqarah : 4

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ

Artinya: "Dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan ruku'lah beserta orang-orang yang ruku'.

[16] Alfitri,*"Hukum dan masyarakat islam di indonesia norma dan praktik zakat perusahaan di bank Islam."* Seri Routledge tentang Islam dan Masyarakat Muslim di Indonesia Diterbitkan bekerja sama dengan Kementerian Agama Republik Indonesia, Routledge 4 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon OX14 4RN, 2022, Hal 132.

Surat At-Taubah :104

أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

Artinya: "Tidaklah mereka mengetahui, bahwasanya Allah menerima taubat dari hamba-hamba-Nya dan menerima zakat dan bahwasanya Allah Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang?"

Para ulama serta 4 madzhab sepakat akan kewajiban zakat ditunaikan sesuai dengan waktunya. Zakat sangat erat dengan harta, karena beban zakat diwajibakan atas individu yang memiliki kecukupan atau kelebihan harta. Adapun zakat mal menandakan sesuatu yang dapat dimiliki atau dikuasai dan dapat digunakan serta dimanfaatkan sebagaimana umumnya serta terkenai dengan beban bila mencapai haul dan nisob. dalam syariat islam tidak hanya mengenal zakat fitrah yang dikeluarkan dibulan ramadhon, ada zakat mal dan zakat profesi.

Agama islam mensyariatkan kewajiban bagi setiap individu, adapun pelaksanaanya, bila dijelaskan maka temasuk rangkaian yang wajib yang tidak terpisahkan kecuali ada halangan yang syar'i. Seperti sholat wajib bagi setiap individu, adapun pelaksanaannya wajib dilakukan secara berjama'ah.

Zakat mal tekait dengan segala sesuatu dengan harta atau aset yang dimilik, adapun zakat profesi yang berhubungan dengan pekerjaan yang ditekuni. Para ulama berselisih pendapat mengenai zakat profesi, ada yang

mengharuskan seorang mengeluarkan zakat profesi dengan dalih harta tersebut bisa dimanfaatkan, ada yang tidak mewajibkan dengan dasar bahwa zakat profesi ada landasan yang kuat dari Al-Quran dan As-Sunnah. Hal ini karena zakat termasuk rukun Islam, dimana landasannya harus qath'i dan tidak bisa hanya sekedar hasil pemikiran dan ijtihad pada waktu tertentu.

Menunjukan dengan berbagai jenis macam zakat yang ada, di antara para ulama masih ada yang berbeda pendapat, hal ini juga mempengaruhi penetapan serta pelaksanaannya disuatu daerah. Kebijakan yang tidak pasti akan memuat umat islam bingung menerapkan kewajibannya.

Zakat perusahaan bisa dikatakan zakat kolektif yang mana kepemilikan dimiliki lebi dari 1 orang, sedangkan dalam syariat islam, zakat merupakan individu. Perlu adanya fatwa yang jelas terkait dengan zakat perusahaan bilamana ingin diterapkan di indoneisa. Mengingat ada juga zakat profesi atau mal, yang mana bila seseorang sudah menunaikannya, apakah masih wajib baginya untuk mengeluarkan zakat perusahaan. Perusahaan yang bagaimana yang diwajibkan untuk mengeluarkan zakatnya. Perlu ada ketentuan yang baku, mengingat pengumpulan dan penyaluran zakat di indonesia belum merata. Kontribusi ini bisa menjadi bahan diskusi atau penelitian bagi yang ingin mengangkat tema zakat.

KRITIK REVIEWER TERHADAP BUKU

Buku ini dikemas dengan data serta bahan-bahan yang informatif, disajikan secara deskriptif, akan tetapi setiap point yang disampaikan oleh penulis mengembang dan melebar kurang mendalam. Isi buku secara bagiannya

berisikan data-data serta bedahan dari data yang didaptkan. Pembahasan buku belum nampak sudut pandang Alfitri terhadap permasalahan yang diangkat.

DAFTAR PUSTAKA

Abdillah, Masykuri. "Islam dan Hak Asasi Manusia: Penegakan dan Problem HAM di Indonesia." *Jurnal Miqot.* Volume 38. No.2 (2014).

Abduh, Muhammad, 1956. *Yusr al-Islam wa Usul at-Tasri' al-Am,* Cairo: Mathba'ah Nahdlah Mishr.

Abdullah, Amin, 2003. ''Pesan Islam untuk Perdamaian dan Anti Kekerasan"', *Paper,* presented at the Muhammadiyah Tanwir Session entitled ''Message of Peace and the Movement of Nation's Independence in the face of National Crisis and Global Injustice' which was held at Muhammadiyah University Makassar, South Sulawesi on 26 - June 29, 2003, (accessed June 22, 2013).

Abdullah, M. Amin, 2001. "Al-Ta'wil al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," *Al-Jami'ah,* vol. 39, 2. 2001, hal. 359-391.

Abdullah, M. Amin, 2013. "Agama & Pembentukan Kepribadian Bangsa Di Indonesia '', *Paper,* uploaded on 3 June 2010, (accessed 22 June 2013).

Abdullah, M. Amin, 2014. "Islam and Keindonesiaan", in Komaruddin (editor). *Kontroversi Khilafah Islam, Negara, dan Pancasila,* Bandung: Mizan. hal.186.

Abdullah, M. Amin. 2021. *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer*. Yogyakarta: IB Pustaka PT Litera Cahaya Bangsa.

Abdullah, M. Amin.2019. *Fresh Ijtihad Manhaj Pemikiran Keislaman Muhammadiyah di Era Disrupsi*.Yogyakarta: Suara Muhammdiyah.

Abdullahi An-Na'im and edited by Mashood A Baderin, *Islam and Human Rights: Selected Essays of Abdullahi An-Na'im* (Routledge 2017)

Abdurrahman al-Jaziri,Kitab al-Fiqh a̒la al-Madhahib al-Arba a̒h, (Beirut: Dar Ihya at-Turath al-Àrabi, nd).

Adib, Muhammad, 2014."Tariq Ramadan: Muslim, Identitas, dan Integrasi Kewarganegaraan", in Mirza Tirta Kusuma (editor). *Ketika Mekkah Menjadi Las Vegas Politics, and Religion*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama. hal.282.

Aditya Revianur, 'Din: Muhammadiyah Keberatan Fatwa Sesat Syiah' (KOMPAS.com) https://nasional.kompas.com/read/2012/09/07/09330267/Din.Muhammadiyah. Keberatan.Fatwa.Sesat.Syiah accessed 18 May 2019.

AF. Hasanuddin. 2004. "Kerangka Metodologis Buku Karya Prof. Dr. H. Satria Effendi, M.Zein, MA" (Epilog) dalam Satria Effendi M. Zein, Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah. Jakarta: Kerjas sama Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta dan Balitbang Depag RI.

Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara: Studi Tentang Perdebatan Dalam Konstituante* (LP3ES 2006).

Alan Cooperman, Brian J. Grim, Mehtab S. Karim, Sahar Chaudhry, Becky Hsu, Jacquel-ine E. Wenger, Kimberly McKnight, Megan Pavlischek, dan Hilary Ramp. "Mapping the Global Muslim Population." Washington, D.C.: Pew Research Center, 7 Oktober 2009. https://www.pewresearch.org/religion/2009/10/07/mapping-the-global-muslim-population/.

Alfitri, *"Hukum dan masyarakat islam di indonesia norma dan praktik zakat perusahaan di bank Islam."* Seri Routledge tentang Islam dan Masyarakat Muslim di Indonesia Diterbitkan bekerja sama dengan Kementerian Agama Republik Indonesia, Routledge 4 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon OX14 4RN, 2022

Alfitri, "Kebebasan Beragama di Indonesia dan Hak-Hak Sekte yang Sesat",Jurnal Perbandingan Hukum Asia, no 13 (2008).

Alfitri, *"Whose Authority? Contesting and Negotiating the Idea of a Legitimate Interpretation of Islamic Law in Indonesia,"* Asian Journal of Comparative Law 10, no. 2 (December 2015), h.193, doi:10.1017/asjcl.2016.1.

Anam, Saeful. "Karakteristik Dan Sistem Pendidikan Islam: Mengenal Sejarah Pe-santren, Surau Dan Meunasah Di Indonesia." JALIE; Journal of Applied Linguistics

and Islamic Education 1, no. 1 (3 Maret 2017): 146–67. https://doi.org/10.33754/jalie.v1i1.52.

Anderson, J.N.D. 1960. "*The Significance of Islamic Law in the World Today*", The American Journal of Comparative Law.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. 2008. *Islam and the Secular State Negotiating the Future of Sharia.* Cambridge: Harvard University Press.

Anshori, Ari dan Slamet Warsidi (editor). 1991. *Fiqh Indonesia dalam Tantangan*. Surakarta: FIAI UMS.

Arifin, Zainal. "Perkembangan Pesantren Di Indonesia." Jurnal Pendidikan Agama Islam 9, no. 1 (1 Juni 2012): 40–53.

Arskal Salim. 2008. *Menantang Negara Sekuler, Islamisasi Hukum di Indonesia Modern*. Hanolulu: Pers Universitas Hawaii.

Asma Barlas, 2002, *Believing Womens in Islam; Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, printed in the United States of America, University of Texas Press

Asymawi, Muhammad Said, 1983. *Ushul ash-Syari'ah,* Beirut: Dar Iqra.

Auda, Jasser, 2008. *Maqasid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach,* London, IIIT.

Azra, Azyumardi, 2006, *Filantropi dalam Sejarah Islam di Indonesia, dalam Zakat dan Peran Negara,* Jakarta: Forum Zakat.

Baderin M, '*Islam and the Realization of Human Rights in the Muslim World: A Reflection on Two Essential*

Approaches and Two Divergent Perspectives' (2007) 4 Muslim World Journal of Human Rights.

Badruddin. *Dinamika Hukum Islam Indonesia : Reaktualisasi Norma Islam dalam Menalarkan Hukum Positif Merespon Sosio-Kultural Era Kontemporer*. De Jure: Jurnal Hukum dan Syar'iah Vol. 14, No. 1, 2022, hal. 38-57.

Bahtiar Effendy, *Islam in the Contemporary Indonesian Politics* (Ushul Press 2006)

Bamualim, Chaider S. dan Abu Bakar, Irfan (eds), 2005, *Rivalitasi Flantropi Islam di Indonesia, Studi Kasus Lembaga Zakat dan Waqaf di Indonesia,* Jakarta : Pusat Bahasa dan Budaya UIN Jakarta.

Bayyah, Shaykh Abdullah ibn Shaykh al-Mahfuz bin, 2007. *Sina'at al-Fatawa wa Fiqh al-Aqalliyah.* Beirut: Dar al-Minhaj.

Budiwiranto, Bambang. "Pesantren and Participatory Development in Indonesia." Mas-ter Thesis, Australian National University, 2007. https://openresearch-repository.anu.edu.au /handle /1885/49414.

Cahyani, Intan. "Pembaharuan Hukum Dalam Kompilasi Hukum Islam." Al Daulah : Jurnal Hukum Pidana Dan Ketatanegaraan 5, no. 2 (14 Desember 2016): 301–13. https://doi.org/10.24252/ad.v5i2.4850.

Carool Kersten, Cosmopolitans and Heretics: *New Muslim Intellectuals and the Study of Islam* (Columbia University Press 2011).

Coulson, N.J., 1964. *A History of Islamic Law.*Edinburgh: Edinburgh University Press.

Daniels T, *Islamic Spectrum in Java* (Routledge 2016)

Dasuki, Abdul Hafizh. "The pondok pesantren: an account of its development in inde-pendent Indonesia (1965-73)." Master Thesis, McGill University, 1974. https://escholarship.mcgill.ca/concern/theses/9s161b312.

Dhofier, Zamakhsyari. "The Pesantren Tradition : a Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java - ProQuest." Master Thesis, The Australian National University, 1980. https://www.proquest.com/openview/d767233e864f33d7fc7cdd9ad691863a/1?pq-origsite=gscholar&cbl=2026366&diss=y.

Dib Al Bugho, Musthafa dan Mistu, Muhyiddin, 2019, *Al Wafi*, Damaskus: Darul Musthafa.

Djamil, Fathurrahman. 2004. "Karakteristik Pemikiran Fiqh Prof.Dr. H. Satria Effendi M. Zein, MA" (Epilog) dalam Satria Effendi M. Zein, Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah. Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta dan Balitbang DEPAG RI.

E. Ilchman, Warren,dkk, 2006, *Pendahuluan dalam Filantropi di Berbagai Tradisi Dunia*, Jakarta: CSRC UIN.

Edrus, Syed Muhammad Dawilah al-. 1992. *Islamic Epistemology: An Introduction to The Theory of Knowledge in Alquran*, Pulau Pinang: Universitas Sains Malaysia.

Effendi, Satria, 2004. *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontermporer Analisa Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushulliyah*, Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta Balitbang DEPAG RI.

Effendi, Satria. 1991. "*Maqashid al-Syari'at dan Perubahan Sosial*" dalam Dialog. Badan Litbang Depag RI No.33 tahun XV.

Effendi, Satria. 1991. "*Hukum Islam: Perkembangan dan Pelaksanaannya di Indonesia*", dalam Ari Anshori dan Slamet Warsidi (Editor), *Fiqh Indonesia dalam Tantangan*. Surakarta: FIAI UMS.

Effendi, Satria. 1995. *Usul Fikih*. Jakarta: PPS IAIN Jakartra.

Effendi, Satria. 1996. "*Metodologi Hukum Islam*", dalam Amrullah Ahmad dkk (Editor), *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum,* Jakarta: Gema Insani Press.

Effendi, Satria. 1996. "*Metodologi Hukum Islam*", dalam Amrullah Ahmad dkk (Editor), *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum,* Jakarta: Gema Insani Press.

Effendi, Satria. 2004. *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontermporer Analisa Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushulliyah*, Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta Balitbang DEPAG RI.

Euis Nurlaelawati, 2022, *Resensi Buku Islam, Seksualitas dan Patriarki Perempuan di Indonesia: Hasrat Senyap*

Fasi, Alla al-, 1963.*Maqasid as-Shari'ah al-Islamiyyah wa Makarimuha,* Casablanca: Maktabah al-Wahdah al-'Arabiyah.

Fauzi, Achmad, 2020, *Hakim Perempuan dan Ayat Misoginis*. Opini Detik.com tanggal 21 April 2020. Di-*download* tanggal 31 Desember 2022

_____________, 2017, *Kebangkitan Perempuan di Ruang Publik*. Opini Koran Media Indonesia tanggal 1 Mei 2017. Di-*download* tanggal 31 Desember 2022

Fauzia, Amelia 2013, *Faith and the State, A History Of Islamic Philanthropy in Indonesia*, Leiden dan Boston : E.J. Brill.

Fauzia, Amelia, 2016, *Filantropi Islam, Sejarah dan Kontestasi Masyarakat Sipil dan Negara di Indonesia*, Yogyakarta: Gading.

Fauzia, Amelia,, *Islam Kontemporer di Indonesia dan Australia : Filantropi Islam Hubungan Negara dan Agama, serta Penguatan Masyarakat Sipil*, Australia Global Alumni.

Firdausi, Fadrik Aziz. "Abangan, Santri, dan Priayi Boleh Jadi Fana, Clifford Geertz Abadi." Sosial Budaya. tirto.id, 30 Oktober 2019. https://tirto.id/abangan-santri-dan-priayi-boleh-jadi-fana-clifford-geertz-abadi-eknH.

Fiska Silvia Raden Roro. *Karakteristik Sharia Compliance dalam Penyelesaian Sengketa Ekonomi Syariah di Indonesia*. Jurnal Hukum Islam, Vol. 1, Mei 2017.

Geertz, Clifford. The Religion of Java. Nachdr. Anthropology/Comparative Religions. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1996.

Gilles Kepel. 2002. *Jihad: Jejak Politik Islam,* trans. Anthony F. Roberts (Cambridge, Mass.: The Belknap Press dari Universitas Harvard.

Gouda, M. and Gutmann, J., 2021. Islamic constitutions and religious minorities. *Public Choice*.

Hallaq, Wael B., 1987. *A. History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul Fiqh,* Cambridge: Cambridge University Press.

Haryo, dkk, "Filantropi dalam Arus Sejarah Islam dan Relevansinya terhadap Dunia Profesional"

Hasan Hito, Muhammad, 2005, *Al Khulashoh fie Ushul Fiqh*, Kuwait: Dar Adh Dhiya'.

Hasyim Muzadi: *Sebaiknya Ahmadiyah Jadi Agama Sendiri'* (Republika Online 7 February 2011) accessed 18 May 2019.

Hazairin. *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*. Jakarta: Bina Aksara, 1981.

Hefner, Robert W., 2001, "Introduction: Multiculturalism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia", in Robert W. Hefner (ed.), *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia,* Honolulu: University of Hawaii Press. hal. 3 dan 47.

Hidayat, Taofik, "Review Buku: Filantropi Islam", di Kompasiana.com

Hooker, M. B. Indonesian syariah: defining a national school of Islamic law. Singapore: Insti-tute of Southeast Asian Studies, 2008.

Howard, Rhoda E., 2000, diterjemahkan oleh Nugraha Kajtasungkana, *HAM, Penjelajahan Dalih Relativisme Budaya,* Jakarta: PT. Pustaka Utama Grafiti.

https://kumparan.com/nana-sudiana1544086282168/resensi-buku-filantropi-

islam-sejarah-kontestasi-masyarakat-sipil-dan-negara-1upoC8M1LfF/full. (diakses 18 – 10 – 2022)

https://mski-fah.uinjkt.ac.id/index.php/2021 /08/07/filantropi-dalam-arus-sejarah-islam-dan-relevansinya-terhadap -dunia-profesional/.. (diakses 18 – 10 – 2022)

https://s3pi.umy.ac.id/keislaman-kebangsaan-dan-kebudayaan-biografi-ali-hasjmy/. Dikutip pada tanggal 21 Oktober 2022

https://www.kompasiana.com/pipik_th/5a67187acbe52304 32133b42/reviw-buku-filantropi-islam

https://www.kompasiana.com/pipik_th/5a67187acbe52304 32133b42/reviw-buku-filantropi-islam?page=2&page_images=1

Husein Muhammad, 2010, *Islam dan Seksualitas*. Makalah dipresentasikan dalam Seminar "Membongkar Bias Seksualitas" bertempat di Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Jati, Bandung, pada tanggal 27 April 2010

Ibnu Katsir, Tafsir Ibnu Katsir, juz 1, hlm. 566

Ibnu Rusyd al-Qurthubi, "*Bidayat al-Mujtahid wa Nihaya al-Muqtasid*" (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1995).

Ilyas, Hamim. 2018. *Fikih Akbar Prinsip-Prinsip Teologis Islam Rahmatan Lil 'Alamin*. Tangerang: Alvabet.

'Imarah, Muhammad (ed), 1972. *al-'Amal al-Kamilah li al-Imam Muhammad 'Abduh,* 6 vols, Beirut: Al-Mu'assasah al-'Arabiyah li ad-Dirasah wa an-Nasyr.

Indonesia, CNN. *CNN Indonesia*. 05 Mei 2017. CNN Indonesia. 23 Desember 2022. <https://www.cnnindonesia.com/kursipanasdki1/20170505150241-516-212594/ketua-kpu-dki-tetapkan-ahok-djarot-resmi-kalah-di-pilkada>.

Indonesia, CNN. *CNN Indonesia*. 05 Mei 2017. CNN Indonesia. 23 Desember 2022. <https://www.cnnindonesia.com/kursipanasdki1/20170505150241-516-212594/ketua-kpu-dki-tetapkan-ahok-djarot-resmi-kalah-di-pilkada>.

Iqbal, Mohammad, 1971. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* Lahore: Ashraf Press.

Isha Khan, 'Islamic Human Rights: *Islamic Law and International Human Rights Standards'* (1999) 5 Appeal: Review of Current Law and Law Reform 74, 80

Iskandar, Pranoto, 2012, *Hukum HAM Internasional: Sebuah Pengantar Kontekstual,* Cianjur: IMR Press.

Ismail, Faisal Islmail. 2019, *Islam Konstitusionalisme dan Pluralisme*, Yogyakarta: IRCiSoD.

Jack Donnelly, *'Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights'* (1982) 76 The American Political Science Review 303, 4.

Jalaludin Rahmat. "Rekayasa Sosial: Reformasi atau Revolusi?. Penerbit Rosda, Bandung.

Jamaluddin, Muhammad. "Metamorfosis Pesantren Di Era Globalisasi." Karsa: Journal of Social and Islamic

Culture, 10 Juli 2012, 127–39. https://doi.org/10. 19105 /karsa.v20i1.57.

Jamin, Mohammad. "Hukum Adalah Disiplin Ilmu Sui Generis: Kajian Perspektif Fil-safat Ilmu." Journal of Law, Society, and Islamic Civilization 5, no. 2 (23 April 2021): 1–16. https://doi.org/10.20961/jolsic. v5i2.50561.

Jeroen Temperman, *'Freedom of Expression and Religious Sensitivities in Pluralist Societies: Facing the Challenge of Extreme Speech'* (2011) 2011 BYU Law Review 729, 732.

Kamil, Hisyam, 2011, *Al Imta'* , Kairo: Darul Manar.

Khadduri, Majid, 1966. "From Religion to National Law," in J. Thompson and R. Reischauer (Eds), *Modernization of the Arab World.* New York: Van Nostrand. Hal. 41.

Khallaf, Abdul Wahhab, 1955. *Masadir at-Tasyri' fi ma la Nashsha fih,* Cairo: Dar al-Kitab al-Arabi.

Khanif, A., 2020. *Religious Minorities, Islam and the Law: International Human Rights and Islamic Law in Indonesia*. Routledge.

Khun, Thomas S., 1970. *The Structure of Scientific Revolutions,* Chicago: The University of Chicago Press.

Koentjaraningrat. Pengantar Ilmu Antropologi. Jakarta: PT Rineka Cipta, 1990.

Kompas. 28 4 2017. 23 Desember 2022. <https://megapolitan. kompas.com/read/2017/04/28/19355001/penjelasa

n.buni.yani.tulis.penistaan.terhadap.agama.soal.video.ahok>.

Maarif, Ahmad Syafii. 1995. *Pengantar buku Metode Majlis Tarjih Muhammadiyah tulisan Fathurrahman Djamil*. Jakarta: Logos.

Madjid, Nurcholish. "Agama dan Negara dalam Islam." *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah. Jakarta: Paramadina* (1994): 588-594.

Mahfud MD, 2011, *Membangun Politik Hukum Menegakkan Konstitusi,* Jakarta: Rajawali Pers.

Majelis Ulama Indonesia,Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se Indonesia III Tahun 2009 (Jakarta: Majlis Ulama Indonesia, 2009)

Majid Khadduri and Wael B Hallaq, *'The Islamic Conception of Justice'* (1986) 20 Middle East Studies Association Bulletin

Marzuki, Peter Mahmud. Penelitian hukum. Jakarta: Kencana, 2005.

Marzuki, Suparman, 2011. *Tragedi Politik Hukum HAM,* Yogyakarta: PUSHAM UII dan Pustaka Pelajar.

Matompo, Osgar Sahim dan Izziyana, Wafda vivid. "Konsep Omnibus Law Dan Permasalahan Ruu Cipta Kerja." *Rechtstaat Nieuw.* Volume 5. No.1 (2020).

Menag: *Resmi Atau Tidak Agama Bukan Otoritas Saya* – Nasional Tempo.Co' accessed 18 May 2019.

Mudakir, Kharis., Januariansyah Arfaizar, Yusdani, M Misbahul Mujib. 2022. *Tinjauan Yuridis Terhadap Putusan Pengadilan No.306/Pdt.G/2019/PA/Yk Tentang*

Pembatalan Pernikahan Karena Ejakulasi Dini, al-Mawarid Jurnal Syariah dan Hukum, Vol.4 No.1. 2022, hlm. 75-86.

Mudzhar, M. Atho. 2004. "*Peranan Analisis Yurisprudensi dalam Pengembangan Pemikiran Hukum Islam", (Prolog) dalam Satria Effendi M. Zein, Problema Hukum Islam Keluarga Islam Kontemporer Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah*. Jakarta: Diterbitkan atas kerja sama dengan Fakultas Syariah & Hukum UIN Jakarta dan Balitbang DEPAG RI.

Muhammad Ansor. *Merayakan Kuasa Agama: Etnografi Razia Penegakan Syariat Islam Di Langsa, Aceh*. Jurnal AKADEMIKA, Vol. 22, No. 01 Januari-Juni 2017.

MUI. *mui.or.id*. 20 Februari 2017. MUI. 23 Desember 2022. <https://mui.or.id/berita/10590/pendapat-dan-sikap-keagamaan-mui-terkait-pernyataan-basuki-tjahaja-purnama/>

Mulia, Muji. "Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia (Analisis Historis Tentang Kompilasi Hukum Islam)." Jurnal Ilmiah Islam Futura 7, no. 1 (25 April 2018): 64–85. https://doi.org/10.22373/jiif.v7i1.3056.

Mustaghfirin, M. Khairul. 2001. "*Dr. Satria Effendi M. Zein (Alm.); Sangat Mencintai Ilmu", Al-irfan; Media Informasi Dirosat Islamiyah Al-Azhar*, Edisi Khusus Juni.

Nadirsyah Hosen, '*Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate*' (2005) 36 Journal of Southeast Asian Studies 419, 420.

Na'im, Abdullahi Ahmed an-, 1990. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law,* Syracus: Syracus University Press.

Nawir Arsyad Akbar. "DPD: Indonesia tidak Merdeka tanpa Pesantren." Republika Online. Diakses 20 Desember 2022.
https://www.republika.co.id/berita/r6o45p330/dpd-indonesia-tidak-merdeka-tanpa-pesantren.

Noor, Farish A.. 2006. *Progressive Islam: Its Opportunities, Challenges and Future in Southeast Asia* . trans. Moch. Nur Ichwan and Imron Rosyadi, Yogyakarta: SAMHA.

Noviyanti, Ririn. "Book Review:" Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia"." *Maqashid* Volume 1. No.1 (2017): 19-37.

Paul M Taylor, Freedom of Religion: *UN and European Human Rights Law and Practice* (Cambridge University Press 2005).

Peraturan Pemerintah (PP) No. 14 Tahun *2014*. Pelaksanaan *Undang Undang* Nomor 23 Tahun 2011 Tentang Pengelolaan *Zakat*

Peterson, Daniel. 2020, *Islam, Blasphemy, and Human Rights in Indonesia The Trial of Ahok*, New York: Routledge.

Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 140/PUU-VII/2009 tentang permohonan Pengujian Undang-Undang Nomor 1/PNPS/Tahun 1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama terhadap Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.

Putusan Nomor 1537/Pid.B/2016/PN.Jkt Utr.

Qattan, Manna al-. 2014. *Tarikh at-Tasyri al-Islamy*, Cairo: Maktabah Wahbah.

R. Michael Feneer.*"Sharia and Social Engineering; The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia."* Oxford University.

Rahman, Fazlur, 1979. "Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law: Sheikh Yamani on Public International on Islamic Law," *New York University Journal of International Law and Politics* 12 (1979): 219-24.

Rahman, Fazlur. 1965. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research.

Raihani, Raihani. "Curriculum Construction In The Indonesian Pesantren: A Compara-tive Case Study Of Curriculum Development In Two Pesantrens In South Kal-iamantan." Master Thesis, The University Of Melbourne, 2001. https://rest.neptune-prod.its.unimelb.edu.au/server/api/core/bitstreams/e0c7c89c-f95a-5672-a22c-6e2a90898040/content.

Ramadan, Tariq.2004. *Western Muslims and the Future of Islam,* New York: Oxford University Press.

Recep Senturk, '*Sociology of Rights: "I Am Therefore I Have Rights*": Human Rights in Islam between Universalistic and Communalistic Perspectives' (2005) 2 Muslim World Journal of Human Rights, in Mashood A Baderin, Mahmood Monshipouri, Shadi Mokhtari and Lynn Welchman (eds), Islam and Human Rights: Advocacy for Social Change in Local Contexts (Global Media Publications 2006) .

Riyadi, Eko, 2018, *Hukum Hak Asasi Manusia: Perspektif Internasional, Regional, dan Nasional,* Depok: Rajawali Pers.

Riyani, Irma, 2021, *Islam, Women's Sexuality and Patriarchy in Indonesia; Silent Desire,* Routledge, London and New York

__________, 2021, *https://qobiltu.co/ringkasan-isi-buku-islam-womens-sexuality-and-patriarchy-in-indonesia-silent-desire/.* Didownload tanggal 31 Desember 2022

Robert W Hefner, *'Public Islam and the Problem of Democratization'* (2001) 62 Sociology of Religion.

Rumadi Ahmad and Ahmad Suaedy, *Politisasi Agama dan Konflik Komunal: Beberapa Isu Penting di Indonesia* (The Wahid Institute 2007)

Sadzali, Munawir, *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam, dalam Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam, dalam Dadan Muttaqien dkk, Peradilan Agama & Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, Yogyakarta: UII Press, 1999.

Saeed, Abdullah, 2002. 'Jihad and Violence: Changing Understanding of Jihad among Muslims' in Tony Coady and Michael O'Keefe (eds). *Terrorism and Violence.* Melbourne: Melbourne University Press.

Saeed, Abdullah, 2006. *Reconfiguration of Islam among Muslims in Australia* (2004-2006).

Saeed, Abdullah, 2006. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach,* London: Routledge.

Saeed, Abdullah, 2006. 'Muslims in the West and their Attitudes to Full Participating in Western Societies: Some Reflections' in Geoffrey Levey (ed.). *Religion and Multicultural Citizenship,* Cambridge: Cambridge University Press.

Saeed, Abdullah, 2006. 'Muslims in the West Choose Between Isolationism and Participation' in *Sang Seng* vol 16. Seoul: Asia-Pacific Center for Education and International Understanding/ UNESCO.

Saeed, Abdullah. 2006. *Islamic Thought An Introduction,* London and New York: Routledge.

Safi, Omid, "What is Progressive Islam," in *The International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM) News Letter, No.* 13, December 2003, hal. 10.

Safi, Omid, "What is Progressive Islam?", in www.muslimwakeup.com/main/archieves/2005/04/what_is_progres_1.php accessed July 7, 2014

Salim, Arskal, 2008,*Challenging The Secular State,* Honolulu: University of Hawai Press.

Sapuan, *Review Buku Modernisasi, Tradisi dan Identitas Kompilasi Hukum Islam dan Praktek Hukumnya di Peradilan Agama Indonesia,* di publish oleh badilag.mahkamahagung.go.id.

Sarkawi, Akhmad Kasban. 2022. *Nalar Hukum Islam : Studi Tokoh Prof. Dr. Satria Effendi,* Yogyakarta: Istana Agency.

Sciortino, Rosalia, Lies Marcoes Natsir, dan Masdar F. Mas'udi. "Learning from Islam: Advocacy of reproductive rights in Indonesian Pesantren." Reproductive Health Matters 4, no. 8 (1 Januari 1996): 86–96. https://doi.org/10.1016/S0968-8080(96)90305-5.

See Michael Laffan, *'The Fatwā Debated? Shūrā in One Indonesian Context'* (2005)

Soekanto, Soerjono. Sosiologi: suatu pengantar. Ed. 4. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002.

Sudiana, Nana, Resensi Buku : *Filantropi Islam ; Sejarah Kontestasi Masyarakat Sipil dan Negara*

Sulayman, Abdul Hamid A., 1993. *Towards ad Islamic Theory of International Relations: New Direction for Methodology and Thought.* Herdon, Virginia: IIIT.

Syahrur, Muhammad, 1992. *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah,* Damascus: al-Ahab li ath-Thiba'ah li an-Nasyr wa at-Tauzi.

Syamsuddin, Sahiron, "Islam Progresif dan Upaya Membumikannya di Indonesia" quoted from http://nahdliyinbelanda.wordpress.com/2007/09/29/islam-progresif-dan-Efforts-Embracing it-di- Indonesia/ accessed 7 July 2015.

Syariati, Ali. 2017. *Sosiologi Islam*, Yogyakarta: Rausyan Fikr.

Syatiby, Imam Abu Ishak., 2009. *Al-Muwafaqat fi Usuli asy-Syarī`ah*. Beirut: DKI.

Taha, Mahmud Mohammad, 1987. *The Second Message of Islam,* transliterated: Abdullahi Ahmed an-Na'im, Syracuse: Syracuse University Press.

Taufik Hidayat Kompasiana.com dengan judul "Review Buku: Filantropi Islam''.

Thaha, Idris, 2003, *Berderma untuk Semua : Wacana dan Praktek Filantropi Islam*, Jakarta: Pusat Budaya dan Budaya UIN Jakarta,

Tholabi Kharlie, Ahmad, *Studia Islamika, Indonesian Jurnal Far Islamic Studies*, Jakarta: STUDIA ISLAMIKA, Indonesian Journal for Islamic Studies.

Turabi, Hasan, 1993. *Tajdid al-Fikr al-Islami,* Rabat: Dar al-Qarafi li an-Nasyr wa at-Tauzi'.

Turabi, Hasan. 1980. *Tajdid Usul al-Fiqh.*Beirut and Khortoum: Dar al-Fikr.

Undang-Undang No 23 tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat

Undang-Undang No 38 tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat

Widyawati, 2011, *Filantropi Islam dan Kebijakan Negara Pasca Orde Baru : Studi tentang Undang-undang Zakat dan Undang-undang Wakaf,* Disertasi, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Yu, Debbie. "Professor M.B. Hooker." Melbourne Law School, 15 Agustus 2018. https://law.unimelb.edu.au/centres/cilis/about/associates/associate-profiles/professor-m.b.-hooker.

Yusdani. 2007. "Menyimak Pemikiran Hukum Islam Satria Effendi", *Al Mawarid*, edisi XVII. 2007, hlm. 61-83

Yusdani. 2021. *Fikih Keluarga Muslim Milenial*. Yogyakarta: Diandra.

Yusdani. 2021. *Fikih Keluarga Muslim Milenial*. Yogyakarta: Diandra Creative.

Yusdani. 2021. *Negara Sejahtera Studi Kontestasi Pemikiran Islam di Indonesia Era Reformasi*. Yogyakarta: Diandra.

Yusuf al-Qaradhawi, *"Fiqh Az-Zakah: Dirasah Muqarinah li Ahkamiha wa Falsafatiha fi Daw'i al-Qur'an wa as-Sunnah*", (Mu'assasah ar- Risalah, 1977).

Zein, Satria Effendi M., 2004. *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontermporer Analisa Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushulliyah*, Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Jakarta Balitbang DEPAG RI.

Zuhaily , Wahbah. 1989. *al-Fiqh al-Islam wa Adillatullah*, Beirut: Dar al-Fikr.

INDEKS

E

F

G

H

I

J

K

L

M

PROFIL PENULIS

Yusdani. Kelahiran Kuripan, Teluk Gelam, OKI, Sumatera Selatan pada 11 November 1962 adalah Dosen Fakultas Ilmu Agama Islam (FIAI) UII dan peneliti pada Pusat Studi Islam (PSI) UII. Saat ini beliau adalah Ketua PS2PM Yogyakarta. Beliau menyelesaikan Pendidikan S1 di bidang Perdata dan Pidana Islam di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Semasa Mts dan MA, beliau pernah nyantri di Pondok Pesantren Raudhotul Ulum (PPRU) Sakatiga Indralaya Ogan Ilir, Sumatera Selatan. Gelar master diraihnya di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Sedangkan gelar Doktornya diraih di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan disertasi berjudul "Respons Pemikiran Islam terhadap Perubahan Relasi Rakyat dan Negara di Indonesia Era Reformasi". Telah banyak karya yang dihasilkannya, diantaranya adalah buku berjudul "Ijtihad Suatu Kontroversi antara Teori dan Fungsi, "Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam", "Peran Kepentingan Umum dalam Reaktualisasi Hukum: Kajian Hukum Islam Najamuddin at-Tufi", Metodologi Hukum Islam Kontemporer", "Agama dan Nalar Sekuler", "Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer", "Pemikiran dan Peradaban Islam (anggota tim penulis), "Bersikap Adil Gender Manifesto Keberagamaan Keluarga Jogja Setara Gender Lintas Iman dalam Keluarga", 'Fiqh Politik Muslim : Doktrin, Sejarah dan Pemikiran", "Mendialogkan HAM Syariah: Pembelajaran HAM di

Kampus Islam (anggota tim penulis) diterbitkan oleh Kaukaba 2011", , "Fiqh Politik Muslim Progresif ", "Menuju Fiqh Keluarga Progresif ", "Konfigurasi Pemikiran Politik Islam Antara Tradisi dan Liberasi diterbitkan atas Kerjasama Rona Pancaran Ilmu dan PSI UII, 2016, dan masih banyak lagi beberapa karya tulis yang telah dibuahkannya baik berupa artikel tentang kajian keIslaman yang dipublikasikan ke berbagai Jurnal Ilmiah, maupun berupa tulisan (opini) di berbagai harian seperti Republika, Jawa Pos, dan lain-lain. E-mail penulis: **yusdani@uii.ac.id.**

Doni Azhari. Biasa di panggil azhar di lahirkan di Lombok Tengah pada tanggal 18 januari 1997. Penulis anak pertama dari 2 bersaudara yang merupakan anak dari pasangan Mahsar dan Megawati. Peneliti sejak kecil tinggal di sebuah desa kecil yang telah melahirkan sosok founding father yang sangat relegius, penyabar dan penyayang bagi keluarga yaitu di desa Batunyala Kecamatan Peraya Tengah Kabupaten Lombok Tengah. Pendidikan yang telah di tempuh sampai saat ini SDN 2 Lendang Kunyit dan SMPN 2 Kopang, dan setelah itu ia mondok sambil mengeyang pendidikan MA di Pondok Pesanteren Yusuf Abdussatar Kediri Lombok Barat, setelah ia dari sana ia memutuskan mendalami secara khusus Bahasa arab dan ilmu agamanya di Pondok Pesanteren Darullughah Wadda'wah Pasuruan selama 3 tahun, pendidikan S1 di tempuh di Universitas Islam Malang Jurusan Ahwal Syakhsiyyah dan berhasil lulus di tahun

2020, sekarang melanjutkan pendidikan Strata 2 (S2) di Universitas Islam Negri Sunan Kalijaga Yogyakarta pada program Hukum Keluarga Islam. Jadi kehidupan peneliti tidak begitu jauh dari kehidupan yang begitu agamis, ia tidak dididik dengan manja karna manja bukanlah didikan yang tepat dalam melanjutkan kehidupan yang begitu panjang sehingga pendidikan yang keras telah ia lalui hingga bisa sampai saat ini bisa merasakan kehidupan yang nyaman hingga bisa mencapai kehidupan perkuliahan, baginya hanya ada satu perinsip yang ia pegang adalah kebaroqahan sebagaimana yang di katakan oleh gurunya Al-Habib Segaf bin Hasan bin Ahmad Baharun "Jika kamu telah belajar dan memiliki ilmu agama yang baroqah jangan pernah risau akan tidak mendapatkan pangkat, jabatan, harta, wanita, karna dunia beserta isinya pasti akan bersimpuh di pangkuanmu", sehingga sampai saat ini dia hanya berharap mendapatkan baroqah orang tua dan baroqah guru-guru yang tidak akan pernah habis selagi kita bisa sam'an wato'athan. Jika ada yang perlu ditanyakan bisa menghubungi penliti. Nomor: 087826111114. Email: **donyazhary00@gmail.com.**

Muhammad Riezky Pradana Mukhtar. Lahir di Purwakarta, 27 Februari 1990**.** Masa Pendidikan yang penulis tempuh, S1 Syariah LIPIA Jakarta. S2 Magister Hukum Islam UMS Surakarta. S3 Hukum Islam Program Doktor (HIPD) UII Yogyakarta (mahasiswa). Saat ini berdomisili di Klaten, Jawa tengah. Aktivitas saat ini adalah

Guru dan Dosen di PPTQ Ibnu Abbas Klaten. Penulis bisa dihubungi melalui e-mail **: m.riezky.pradana.m@gmail.com.**

Achmad Fausi. Lahir di Sumenep, 3 Agustus 1981. Saat ini menjabat sebagai Ketua Pengadilan Agama Penajam, Kalimantan Timur. Latar belakang pendidikan S1 ditempuh di Jurusan Syariah FIAI UII Yogyakarta (1999-2003). Program Pascasarjana S2 Program Studi Hukum Tata Negara diselesaikan di Universitas Balikpapan (2020-2022). Saat ini sedang menempuh program doktoral pada Prodi Hukum Islam Program Doktor FIAI UII Yogyakarta. Buku karyanya antara lain berjudul Pergulatan Hukum di Negeri Wani Piro (2012); Anasir Kejahatan Peradilan (2013); Korupsi dan Penguatan Daulat Hukum (2015). Aktif menulis opini di berbagai media nasional maupun lokal, seperti Harian Kompas, Jawa Pos, Koran Tempo, Majalah Gatra, Media Indonesia, Suara Pembaruan, Republika, Koran Kontan, Jurnal Nasional, Koran Jakarta, Pikiran Rakyat, Suara Karya, Sinar Harapan, Detik.com, Kaltim Post, Pontianak Post, Radar Tarakan, Tribun Kaltim, Bangka Post, Sriwijaya Post, Balikpapan Post, Banjarmasin Post, Surabaya Post. Sebagai penulis tunggal beberapa jurnal terakreditasi antara lain Varia Peradilan, Jurnal Al Mawarid, Jurnal Millah, Jurnal La_Riba, Majalah Mahkamah Agung, Majalah Peradilan Agama, Majalah Komisi Yudisial. Surat elektronik dapat dihubungi di: **suhuf_esoterika@yahoo.com.**

Hanif Beni Setyawan. Lahir di Karanganyar, 19 Oktober 1989. Saat ini tinggal di Nggronggah Baru, Jln Aster 8 No. 27, RT 003/ RW 012, Sanggrahan Grogol Sukoharjo. Penulis banyak mendedikasikan dirinya untuk dakwah dan Pendidikan di Ma'had Al-Ukhuwah Sukoharjo, Solo. Saat ini penulis sedang menempuh S3 Hukum Islam Program Doktor (HIPD) Universitas Islam Indonesia dengan konsentrasi Hukum Ekonomi Syariah. Penulis bisa dihubungi melalui e-mail: **hanifbeni1989@gmail.com.**

Muhammad Najid Aufar. Lahir di Kudus pada tanggal 07 Juli 1993. Tertarik dengan hukum Islam sejak masih mengenyam di salah satu Madrasah Aliyah swasta di Kabupaten Kudus. Berlanjut pada jenjang sarjana, penulis menempuh pendidikan di Fakultas Ilmu Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya. Selain hukum Islam, penulis juga tertarik mengkaji hukum tata negara. Ketertarikan tersebut yang membawa penulis menempuh Pendidikan pascasarjana S2 di Fakultas Hukum Universitas Gadjah Mada dengan konsentrasi hukum kenegaraan.

Saat ini penulis merupakan mahasiswa aktif pada program Doktor Hukum Islam Universitas Islam Negeri dengan konsentrasi Hukum Islam. Hal ini menjadikan penulis fokus pada kajian dengan tema-tema yang berkaitan

dengan hukum Islam dan hukum tata negara. E-mail penulis : **najidaufar@gmail.com.**

Nur Triyono. Lahir di Samarinda, 10 April 1991. Penulis adalah Praktisi Hukum, Hakim di lingkungan Pengadilan Agama, yang menamatkan Strata I dan II di Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang. Saat ini sedang menempuh Program Doktoral di Hukum Islam Program Doktor (HIPD) Universitas Islam Indonesia Yogyakarta. Penulis bisa dihubungi melalui email: **ibn.3ula@gmail.com.**

M. Khusnul Khuluq. Mahasiswa Program Doktor (Hukum Islam), Universitas Islam Indonesia. Alumnus Kajian Syariah dan HAM, Pascasarjana, Universitas Muhammadiyah Malang (UMM) tahun 2018 dengan predikat *cumlaude* dan sebagai lulusan terbaik. Juga lulusan Program studi Hukum Keluarga Islam, Fakultas Agama Islam, Universitas Muhammadiyah Malang (UMM) tahun 2015 dengan predikat *cumlaude* pula.

Dia meminati kajian filsafat, persoalan HAM, isu-isu politik kebangsaan, studi Islam, serta ilmu hukum. Sejak 2020 telah menulis tiga belas buku dengan berbagai judul. Juga telah menulis sebelas bagian dari buku *(part of the book)* tentang berbagai isu.

Dia juga telah menulis lebih dari lima puluh artikel dengan berbagai judul yang termuat di website resmi Badan Peradilan Agama https://badilag.mahkamahagung.go.id. Juga telah menulis puluhan artikel tentang berbagai isu yang dimuat di berbagai media seperti rahma.id, ibtimes.id, qureta.com, smartjudges.id, modernis.co, kalimahsawa.id dan media lainnya.

Saat ini mengabdikan diri sebagai Hakim serta sebagai Mediator di Pengadilan Agama. Juga sebagai Kontributor Daerah Majalah Peradilan Agama. Serta terus aktif menulis di beberapa media. Korespondensi dengan penulis dapat melalui e-mail: **muhammadkhusnul38@gmail.com.**

Edo Segara Gustanto. Lahir di Bandar Lampung, 21 Agustus 1983. Ketertarikan dengan Ekonomi Islam dimulai sejak mendirikan Kelompok Studi Ekonomi Islam di Fakultas Ekonomi UII Yogyakarta yang sekarang bernama Islamic Economy Study Club (IESC). Menempuh jenjang S1 di Fakultas Ekonomi UII, dengan konsentrasi Manajemen Pemasaran. Kemudian S2 dilanjutkan di Magister Ilmu Agama Islam dengan konsentrasi Ekonomi Islam. Saat ini sedang menempuh studi doktoral di Doktor Hukum Islam UII Yogyakarta dengan konsentrasi Hukum Ekonomi Syariah.

Penulis banyak menulis buku bertema Ekonomi Syariah, di antaranya: *Awas Riba Terselubung di Bank Syariah*, Penerbit Youth Publisher (2012); *Kebangkitan Ekonomi Syariah*, Pustaka Saga (2017); *Penerapan Prinsip-Prinsip Manajemen Syariah di*

Bank Syariah, Gaza Publishing (2021), *Zakatnomics: Pengelolaan Zakat dari Good Menuju Great*, Samudera Biru (2023). Penulis juga pernah meraih juara dalam kompetisi menulis terkait Pengelolaan Haji yang diselenggarakan BPKH RI dan Republika.

Penulis sudah banyak malang melintang di dunia perbankan syariah, lembaga keuangan sosial, bisnis retail dan kuliner. Saat ini penulis mengajar di Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam (FEBI) Institut Ilmu Al-Quran An Nur Yogyakarta. Selain mengajar, penulis sedang berkhidmat di Lembaga Sosial NU Care LAZISNU DIY dan menjadi Ketua Program BAZNAS Tanggap Bencana Kabupaten Sleman. E-mail penulis: **edo_lpg@yahoo.com.**

Rusdi Rizki Lubis. Lahir di Mataram, Nusa Tenggara Barat, 18 Juli 1992. Penulis menempuh jenjang pendidikan S1 di Fakultas Syari'ah dan Hukum Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta dengan konsentrasi Hukum Keluarga Islam dan juga mengambil jurusan Ilmu Hukum (*double degree*) dengan konsentrasi Hukum Tata Negara pada kampus yang sama. Kemudian melanjutkan pendidikan S2 di Fakultas Ilmu Hukum di Universitas Krisnadwipayana dengan konsentrasi Hukum Tata Negara. Saat ini sedang menempuh studi doktoral di Doktor Hukum Islam UII Yogyakarta dengan konsentrasi Hukum Islam. Penulis berprofesi sebagai Hakim tingkat pertama di Pengadilan Agama Muara Bulian, Jambi.Email penulis: **rusdirizkilubis@gmail.com**

Muhammad Uqbah Azis. Lahir di kota Surakarta, Jawa Tengah. Mengayomi pendidikan I'dad Lipia Jakarta tahun 2013, dilanjutan pendidikan Takmili LIPIA hingga menyelesaikan S1 Prodi Syariah di Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab (LIPIA) Jakarta di bawah naungan Universitas Islam Imam Muhammad bin Saud Riyadh, Arab Saudi.

Melanjutkan pendidikan S2 di Prodi Hukum Ekonomi Syariah Institut Ilmu Al-Qur'an Jakarta dan lulus menyandang wisudawan terbaik S2 Prodi Hukum Ekonomi Syariah Institut Ilmu Al-Qur'an Jakarta. Penulis melanjutkan studi jenjang pendidikan Doktoral di Universitas Islam Indonesia Yogyakarta Program Studi Hukum Islam konsentrasi pada Hukum Ekonomi Syariah hingga saat ini. Selain pendidikan formal, sejak kecil penulis juga mengayomi pendidikan non formal seperti Halaqoh Qur'an di Riyadh Saudi Arabia, majlis bersama para asatidz. Mengikuti berbagai Seminar Ekonomi Islam, Seminar-Seminar dan Perlatihan Internasional Tajwid, Tahsin Dan Qiroat Al-Qur'an, Seminar Parenting Pendidikan Ala Rasulullah, Pelatihan Desain Grafis, Researh Camp.

Kegiatan dan aktivitas penulis selain konsen pada bidang Hukum Ekonomi Syariah, mengelola dan membina Halaqoh Tahfizh Riyadhul Qur'an Jakarta, Pembina Majlis Hiwar, mengasuh Pondok Pesantren Al-Qur'an (PPQ) Ibnu Abbas Surakarta membawahi Kuttab Ibnu Abbas Surakarta (KIBAS) dan Madrasah Ibnu Abbas (MIBAS), pengajar di

Kulliyatul Mu'allimin (KMI) Pondok Pesantren Tahfizhul Qur'an (PPTQ) Ibnu Abbas Klaten, mengajar di Sekolah Tinggi Ilmu Al-Qur'an (STIQ) Isy Karima. Narasumber di berbagai majlis taklim, dan menjadi pemateri di salah satu program Radio Dakwah Syariah (RDS) Surakarta dengan tema Ekonomi Syariah. E-mail penulis: **m.uqbah@yahoo.com.**

Januariansyah Arfaizar, S.H.I., M.E. lahir di Palembang, 29 Januari 1987. Menyelesaikan pendidikan MI-nya di MIN 1 Palembang, Sumatera Selatan, pada tahun 1998. Kemudian melanjutnkan jenjang MTs di PP Al Ittifaqiah Indralaya, Ogan Ilir, Sumatera Selatan, selesai pada tahun 2001. Selanjutnya menyelesaikan MA-nya di PP Raudhatul Ulum Sakatiga, Ogan Ilir, Sumatera Selatan, pada tahun 2004. Kemudian menjadi santri pengabdian di Pondok Pesantren yang sama hingga tahun 2005. Selama masa pengabdian, aktif sebagai mahasiswa jenjang Diploma 1 di STAI Raudhatul Ulum. Pada tahun 2010, ia menyelesaikan S1 di Jurusan Muamalat (Saat ini Prodi Hukum Ekonomi Syariah) Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Selanjutnya, jenjang S2-nya diselesaikan di Magister Ilmu Agama Islam FIAI UII konsentrasi Ekonomi Islam pada tahun 2019. Saat ini sedang menyelesaikan jenjang S3-nya di Prodi Hukum Islam Program Doktor FIAI UII, pada konsentrasi Hukum Ekonomi Syariah. Sejak 2021 aktif sebagai tenaga pengajar di STAI Yogyakarta. Beberapa karya terakhirnya yang sudah terbit, diantaranya buku "Nalar Fikih Masa Covid-

19 di Indonesia" bersama Yusdani (Diandra Creative, Yogyakarta: 2021), The Effectiveness Of Zakat In The Economic Empowerment Community By Rumah Zakat In Yogyakarta dalam buku "Dimensi Baharu Zakat di Malaysia", bersama Selamat Muliadi (AZKA-PPZ, Malaysia: 2021), Strategi Membangun Ketahanan Keluarga Muslim Masa Kini dalam buku "Peningkatan Kualitas Hidup islami" bersama Yusdani, (Diva Press, Yogyakarta: 2022), Transaksi dalam Ekonomi Islam dan Problematikanya, dalam buku "Desain Ekonomi Islam" diterbitkan oleh Diandra Creative (Diandra Creative, Yogyakarta: 2022), Dinamika Studi Hukum Islam dan Keindonesiaan bersama Yusdani (Diandra Creative, Yogyakarta: 2022), Telaah Kritis Epistemologi Hukum Keluarga Islam Satria Effendi dalam buku "Agama, Filsafat dan Ilmu Pengetahuan" (Diandra Creative, Yogyakarta: 2022), Kitab Simbur Cahaya Dalam Kehidupan Masyarakat Ogan Ilir Penerapan Aturan Bujang Gadis Perspektif Sosio-Historis dan Yuridis, Bersama Nurmala HAK dan Yusdani (Diandra Creative, Yogyakarta: 2022), Fikih Keindonesiaan Pemikiran MA Sahal Mahfudh dan Ahmad Azhar Basyir, bersama Yusdani (Diandra Creative, Yogytakarta: 2022), Perlindungan Hak Kekayaan Intelektual Pespektif Fikih, bersama Asmuni dan Yusdani (Diandra Creative, Yogyakarta: 2023), Islam dan Gender Dalam Kitab Simbur Cahaya, bersama Yusdani (Diandra Creative, Yogyakarta: 2023), Hukum Islam Mazhab Utilitarianistik Studi atas Teori Fikih Najmuddin at-Tufi, bersama Yusdani (Diandra Creative, Yogyakarta: 2023). Selain itu, ia juga aktif di Pusat Studi Siyasah dan Pemberdayaan Masyarakat (PS2PM) Yogyakarta sebagai sekretaris dan di DPD Sleman IKA UII sebagai Ketua Bidang Organisasi, Sosial dan Kemasyarakatan. Email: **januariansyaharfaizar@gmail.com.**

INSTITUT ILMU AL-QUR'AN

An-Nur

BANTUL – YOGYAKARTA

https://nur.ac.id/

Buku ini merupakan karya dari Mahasiswa Program Doktor Hukum Islam (HIPD) UII Yogyakarta dengan berbagai latar belakang, di antaranya adalah Hakim, Panitera di Pengadilan Agama, Dosen, dan Pengajar di berbagai Institusi Islam. Tema besar buku ini oleh penyusun dibagi dalam tiga tema besar, pertama Fikih dan Rekayasa Sosial; kedua Hukum Keluarga, HAM dan Gender; dan ketiga Politik, Hukum dan Ekonomi Islam.

Bagian kesatu buku ini berisi (1). Hukum Islam dan Tantangan Kontemporer: Perspektif Fresh Ijtihad, (2). Syariat dan Rekayasa Sosial: Upaya Implementasi Hukum Islam di Aceh, (3). Fikih Klasik dan Tuntutan Modernitas Studi Atas Pemikiran Tokoh Satria Effendi, (4). Hukum Islam Indonesia dalam Peta Antro Sosio MB. Hooker.

Bagian kedua buku ini berisi (1). Hegemoni Tafsir, Eksploitasi Seksual, Dan Perlawanan Perempuan, (2). Agama Minoritas, Islam, Hukum Hak Asasi Manusia Internasional Dan Hukum Islam Di Indonesia, (3). Hukum Keluarga Islam di Indonesia: Implementasi Kompilasi Hukum Islam di Peradilan Agama, (4). Pergeseran Paradigma Hukum Hak Asasi Manusia (Membaca Diskursus HAM Dalam Kasus Penistaan Agama Ahok)

Bagian ketiga buku ini berisi (1). Dinamika Upaya Konstitusionalisasi Syariah di Indonesia, (2). Kontestasi Sipil Dan Negara Dalam Sejarah Filantropi Islam di Indonesia, (3). Relasi Islam, Politik dan Negara Sekular: Membaca Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im, (4). Zakat Perusahaan dan Penerapan Zakat di Bank Syariah.

Buku ini diharapkan bisa dijadikan sebuah basis data dan titik tolak dalam pengembangan studi ke-Islaman di Indonesia. Buku ini wajib dibaca oleh para mahasiswa, dosen, ulama, dan masyarakat awam yang sedang mendalami studi ke-Islaman, terutama di Indonesia. Pada akhirnya, kami mengucapkan selamat membaca buku ini, kritik dan saran sangat kami nantikan. Terima kasih.[]

ISBN 978-623-261-603-5
9 786232 616035